

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA**

**DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA IV (TEORÍA DEL  
CONOCIMIENTO E HISTORIA DEL PENSAMIENTO)**



**TESIS DOCTORAL**

**Subjetividad y mundo de la vida en Husserl y Merleau-Ponty: historia,  
cuerpo y cultura**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Ricardo Acebes Jiménez

DIRIGIDA POR

Antonio Miguel López Molina

**Madrid, 2001**

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA IV  
(TEORÍA DEL CONOCIMIENTO  
E HISTORIA DEL PENSAMIENTO)

**SUBJETIVIDAD  
Y MUNDO DE LA VIDA  
EN HUSSERL Y MERLEAU-PONTY**

*(HISTORIA, CUERPO Y CULTURA)*

TESIS DOCTORAL PRESENTADA POR  
RICARDO ACEBES JIMÉNEZ  
BAJO LA DIRECCIÓN DEL  
DR. D. ANTONIO MIGUEL LÓPEZ MOLINA

1995

# INDICE

## INTRODUCCIÓN

8

## PRIMERA PARTE: HUSSERL

### CAPÍTULO 1.- LA CRISIS DE LA COSMOVISIÓN MODERNA Y EL PROYECTO FENOMENOLÓGICO

23

I. La fenomenología de Husserl y la comprensión  
husserliana de su proyecto filosófico

II. Presupuestos para una crítica histórica  
y filosófica de la cultura

1. La visión husserliana de la crisis de la cultura  
y del hombre europeos

2. El sentido de la reflexión histórica de Husserl:  
la historia como vía hacia la fenomenología

3. Razón, historia y filosofía

III. Ascenso y caída del ideal racional moderno

IV. La crisis como consecuencia de la separación  
entre el mundo de la ciencia y el mundo de la vida.  
La crítica husserliana al objetivismo moderno

1. Antigüedad y Modernidad: transformación de  
los conceptos heredados
2. La naturaleza idealizada. El objeto de la  
ciencia moderna como producto
  - a) Idealización de las cualidades «primarias»
  - b) Idealización de las cualidades «secundarias»

V. Desarrollo de la idea de Husserl de una unidad  
interna de la historia filosófica de la Modernidad

1. El olvido del mundo de la vida
2. La tensión entre objetivismo y subjetivismo

VI. Los objetivos de una nueva versión de la  
fenomenología



CAPÍTULO 2.- LA SUPERACIÓN DE LA CRISIS:  
EL MUNDO DE LA VIDA

93

- I. Marco categorial del concepto husserliano de  
«mundo de la vida»
- II. El mundo de la vida como apriori
  - 1. El apriori corporal: primado de la percepción  
y cuerpo propio
  - 2. El apriori intersubjetivo: mundo común  
y mundo cultural
  - 3. El apriori histórico: la historia como  
horizonte temporal del mundo de la vida
  - 4. Interrelación de los aprioris  
y el apriori expresivo
- III. Subjetividad y anonimato

## CAPÍTULO 3.- LOS LÍMITES DE LA FENOMENOLOGÍA TRANSCENDENTAL

150

### Introducción

- I. El prejuicio de la científicidad y la paradoja de una ciencia del mundo de la vida
- II. Epojé fenomenológica y desconexión de los intereses
  1. Desconexión de los intereses científicos
  2. Desconexión de los intereses vitales
- III. La intersubjetividad transcendental
  1. Análisis intencional y perspectiva
  2. Fusión de perspectivas e intersubjetividad
  3. Constitución y autoconstitución
- IV. El problema irresuelto: la subjetividad humana

## SEGUNDA PARTE: MERLEAU-PONTY

INTRODUCCIÓN: MERLEAU-PONTY Y LA FENOMENOLOGÍA 198

CAPÍTULO 1.- DISOLUCIÓN Y RECONSTRUCCIÓN DEL SUJETO  
COMO SUJETO DE LA PERCEPCIÓN 207

### I. El retorno a la percepción: la experiencia originaria

1. El perspectivismo de la experiencia
2. El papel del cuerpo propio

### II. La antropología de Merleau-Ponty: El hombre como «ser vertido al mundo»

1. El concepto de existencia
2. El descubrimiento de un espacio práctico  
del hombre en la espacialidad  
y en la motricidad del cuerpo propio
  - a) Carácter particular de la espacialidad  
del cuerpo propio
  - b) La significación práctica de la relación  
entre la espacialidad del cuerpo propio  
y el espacio exterior
  - c) La dimensión del «sentido» como espacio  
subjetivo o humano
3. La afectividad
4. La expresión

## CAPÍTULO 2.- LOS NIVELES DEL MUNDO VIVIDO

249

### I. Reintegración de la materia y la forma de la experiencia en la unidad del mundo vivido

1. La sensibilidad
2. La experiencia del espacio y el espacio de la existencia

### II. Mundo natural y mundo humano

## CAPÍTULO 3.- LA SUBJETIVIDAD COMO PROBLEMA

274

### I. Subjetividad y ambigüedad

### II. Cuerpo y palabra. La filosofía de la «carne» de Merleau-Ponty

1. Una nueva aproximación a la sensibilidad
2. Cuerpo y carne
3. Intersubjetividad e intercorporalidad
4. Visibilidad e invisibilidad. Palabra y lenguaje

## CONCLUSIONES

319

## BIBLIOGRAFÍA

328

## INTRODUCCIÓN

El propósito de este trabajo consiste en analizar las relaciones entre la subjetividad y el mundo de la vida. Con esta fórmula expresamos la manera particular en que entendieron Edmund Husserl y Maurice Merleau-Ponty, en la primera mitad del siglo XX, las relaciones entre el hombre y su mundo. Nuestro objetivo es, entonces, comprender y aclarar las reflexiones que consideramos más interesantes de las que estos dos pensadores dedicaron a investigar lo que hace al hombre capaz de referirse a su mundo y de comprenderlo, así como aquello que hace del mundo un mundo humano.

Reflexiones que los dos autores sitúan, aunque de forma distinta, en el marco de una revisión de determinados aspectos del pensamiento moderno y de sus continuaciones y consecuencias posteriores. En ella no sólo está implicada una crítica de los mismos, sino también toda una tentativa por recuperar lo que seguiría siendo en principio válido de ese pensamiento, y una contribución de cara a la superación de la crisis en que la cultura surgida con la Modernidad había sumido también, a juicio de ambos, al mundo contemporáneo.

En el fondo de esta situación se halla el tema central de la Modernidad: la subjetividad humana y su relación con el mundo al que como tal está llamada a referirse. En parte, creemos que lo que Husserl y Merleau-Ponty hicieron significó poner en tela de juicio un concepto de

sujeto que se habría ido consolidando a lo largo de la época moderna y en algunos de sus desarrollos posteriores (incluido el mismo Husserl), y correlativamente su concepto de mundo. Estos conceptos son el del sujeto entendido como conciencia y el del mundo entendido como objeto construido por la conciencia.

Los asuntos que son abordados tienen que ver, por tanto, con una revisión significativa de los conceptos clásicos de sujeto y de subjetividad, tomados, por supuesto, en unos términos bastante generales, puesto que es esto lo que hacen los dos pensadores estudiados. La intención que les habría impulsado sería, entonces, la de conducir sus reflexiones al punto de mostrar la pérdida de valor del sujeto moderno, entendido según el modelo de la conciencia (y sólo a esta visión nos referiremos nosotros también), y la disolución de la subjetividad en una multiplicidad de estructuras y dimensiones y relaciones, que forman parte a un tiempo de la definición misma del mundo, es decir, del mundo que vale y tiene sentido para el hombre.

Este trabajo se propone también, al hilo de la temática presentada, como un esfuerzo por volver a comprender las posibilidades y los límites de la fenomenología, de la que Husserl es el fundador y Merleau-Ponty el último pensador realmente original. De manera que, además, pueda comprobarse la evolución que pudo sufrir en medio siglo de actividad productiva, exactamente desde el inicio del siglo XX y prácticamente hasta su mitad.

Para ello hemos estudiado, por un lado, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología transcendental* de Husserl, y por otro la *Fenomenología de la percepción* y un fragmento de *Lo visible y lo invisible* de Merleau-Ponty, concretamente el apartado titulado «El entrelazo - el quiasma».

La *Crisis* fue la última obra de Edmund Husserl (Prossnitz, Moravia, 1859 - 1938), escrita a mediados de los años treinta del siglo XX,

probablemente entre 1934 y 1937, y que quedó inacabada. La preocupación por el tema de la crisis de Europa está en el centro de la obra. De hecho, Husserl comenzó a trabajar en ella al desarrollar dos conferencias pronunciadas por él sobre ese tema, respectivamente en Viena y en Praga en 1935. Husserl llegó a publicar, en 1936, las dos primeras partes, mientras aún corregía la tercera. Pero sólo mucho más tarde, en 1954, se publicarían las tres partes juntas, con la tercera a medio corregir, como volumen sexto de las obras completas de Husserl (*Husserliana*). Estos y otros avatares que no mencionamos hablan por sí solos de la clase de dificultades con que se enfrenta la interpretación del texto husserliano.

La *Fenomenología de la percepción* se publicó en 1945. Maurice Merleau-Ponty (Rochefort, Francia, 1908 - 1961) había estudiado los años anteriores el texto publicado de la *Crisis* de Husserl, así como la tercera parte, antes de su publicación, directamente en el texto conservado en el archivo de los manuscritos de éste en Lovaina. Y sin duda ésta fue la fuente y la mayor influencia de su propia obra, tanto en términos de asimilación de ciertas tesis, como en los de una crítica de la versión transcendental de la fenomenología husserliana. Por otro lado, en un libro anterior, *La estructura del comportamiento*, publicado en 1942, ya se había acercado, en su cuarto y último capítulo, al que haremos alusión brevemente, a la temática luego largamente desarrollada en la *Fenomenología de la percepción*. Por su parte, *Lo visible y lo invisible*, es el último trabajo al que se dedicó Merleau-Ponty, y que no pudo acabar. Escrito seguramente entre 1959 y 1961, se publicó póstumamente en 1964.

Para el análisis de estas obras hemos empleado, en el caso de la *Crisis*, el ya mencionado volumen sexto de las obras completas de Husserl, que contiene, además, una serie de escritos complementarios, de los que hemos hecho referencia explícita a dos: el texto basado en la conferencia que pronunció en Viena en 1935, titulado «La crisis de la humanidad europea y la filosofía», y el anexo III, que en su momento se publicó con el título «Sobre el origen de la geometría». Hemos acudido, por tanto, al texto original alemán, con la intención de comprender al máximo posible el



sentido de las expresiones husserlianas, muchas de las cuales carecen de un uso habitual en la lengua efectivamente hablada, e incluso son innovadoras respecto al lenguaje filosófico en particular. Pero no hemos dejado de contrastar permanentemente el original con la traducción disponible. En el caso de las obras de Merleau-Ponty (de *Lo visible y lo invisible* sólo nos ha interesado comentar, como ya hemos dicho, el apartado titulado «El entrelazo - el quiasma»), hemos acudido igualmente a los textos en su versión original francesa, contando con las traducciones existentes. Por ello los textos que citamos son el resultado de la consideración tanto del texto original, cuanto de las traducciones. De modo que sólo hemos modificado en algún aspecto éstas allí donde queríamos que los términos de los textos de los autores no fueran distintos de los que hemos utilizado en nuestra exposición, con objeto de eliminar posibles confusiones.

Asimismo, nos hemos servido de otras obras de Husserl y de Merleau-Ponty, y de algunas de las monografías y de los trabajos más significativos que tanto en español, como en otras lenguas, están dedicados a los autores estudiados y a los temas que nos han interesado aquí, cuya aportación ha sido esencial para la elaboración de este trabajo, y para cuya referencia completa remitimos a la bibliografía. Queremos mencionar especialmente los trabajos de L. Landgrebe sobre la filosofía del último Husserl, los de P. Janssen, y H. Hohl sobre la relación entre la historia y el mundo de la vida, el de G. Brand acerca del mundo de la vida, los de J.M.G. Gómez Heras y E. Paci concernientes a la *Crisis* de una forma global y desde una perspectiva también ética, y el de J. San Martín sobre la filosofía de Husserl. Del mismo modo llamamos la atención sobre los estudios de R.C. Kwant, A. de Waelhens y R. Barbaras en torno a la filosofía de Merleau-Ponty, los de S. Rábade y R.M. Zaner sobre el tema de la corporalidad en la obra merleau-pontyana, y finalmente el de H. Spiegelberg en torno al movimiento fenomenológico en su conjunto.

Nuestra interpretación de las obras propuestas se ha dejado guiar por el interés por comprender las motivaciones profundas de los autores en cuestión, muchas veces situadas en un segundo plano respecto al curso

efectivo de la argumentación, así como por recoger los resultados del encuentro entre ésta argumentación y aquellas motivaciones.

La *Crisis* de Husserl habría querido comportar en principio dos movimientos, pero realmente comporta tres:

1) La reconstrucción y la crítica de la comprensión del mundo que estaba en crisis, entendida como una comprensión heredada a partir de la cultura surgida con la Edad Moderna europea. Para ello, Husserl quiere hacer ver el papel de los algunos ideales que orientaron esa cultura, y elabora una interpretación de la misma, en la que supuestamente se mostraría la teleología interna al pensamiento científico y filosófico desde el comienzo de la Modernidad. Con ello pretendía, finalmente, disponer los cimientos de una reflexión del presente. (Partes primera y segunda de la *Crisis*.)

2) La inversión y la superación de la crisis, con la puesta en marcha de una nueva dirección de la investigación fenomenológica, entendida como reflexión acerca del mundo de la vida. Y la sustitución del plan de lo que Husserl considera la forma principal de la razón moderna, tomada como una razón pura y absoluta, y de la visión positivista del hombre y del mundo, por una fenomenología de la experiencia vivida, que pretende ser a la vez una revisión del concepto de subjetividad. (Tercera parte, sección A, hasta el § 32, incluido.)

3) La recaída en los planteamientos clásicos de la fenomenología, es decir, en un transcendentalismo basado en la definición de la subjetividad como conciencia constituyente pura y absoluta, y su consiguiente carácter problemático. Así como el ensayo de cumplir con la fenomenología, así planteada, como una nueva ciencia, rigurosa y primera.

No nos hemos ocupado, por motivos que explicamos al final de esta introducción, de la sección B de la *Crisis*.

La primera parte de nuestro trabajo, dedicada a la *Crisis* de Husserl, se divide en tres capítulos, que tratan de mostrar de forma progresiva los tres movimientos fundamentales que hemos indicado.

El primero, «La crisis de la cosmovisión moderna y el proyecto fenomenológico», pretende ante todo presentar el punto de partida de la reflexión husserliana. Por eso, lo primero que hacemos es analiza la nueva idea de la fenomenología husserliana, poniéndola en relación con su desarrollo previo. La última obra de Husserl pretende ser una exposición de los motivos de una crisis y la propuesta de una solución, que incluye una autocrítica. Pero habremos se verá de igual forma el modo en el que el mismo Husserl interpreta su proyecto, a la vez como crítica y continuación del proyecto moderno, aunque no de algunos de sus métodos. Este será el sentido último de la pretensión husserliana de llevar acabo una reflexión del presente como reflexión histórica que establece a un tiempo el nivel y la amplitud de la crítica de la cultura moderna, y la orientación hacia un pensamiento renovado, poniendo de manifiesto la relación existente entre el ideal racional husserliano, la idea de historia y su propia visión de la filosofía.

Expondremos entonces el triple sentido que creemos ver en la exploración husserliana: a) por una parte, es una indagación histórica en torno a la crisis europea, a la crisis de la humanidad y del pensamiento modernos, que tiene el sentido de una autorreflexión del presente vivido por Husserl; b) es, por otro lado, una propuesta metodológica que se hace cargo, primero, de la historicidad del pensamiento, como un aspecto más de la historicidad del hombre, y que esboza, en segundo lugar, una dirección de trabajo en términos de comprensión tanto a la filosofía, cuanto a las ciencias en general, humanas y naturales; y c) se incluye a sí misma como primer momento de una introducción a la fenomenología empleando el recurso a la historia, como si se tratara de una magna reducción o puesta entre paréntesis general de ciertos prejuicios históricos, con objeto de despejar el camino para los pasos posteriores de la investigación fenomenológica.

Ante la experiencia de la crisis europea del primer tercio del siglo XX, que Husserl veía como la consecuencia directa de la crisis de determinadas convicciones que surgieron con la Edad Moderna, queremos hacer ver el interés profundo de Husserl por emprender una tarea de grandes dimensiones, que abarcara tanto el análisis de los motivos últimos de la crisis mencionada y de sus resultados, cuanto el ensayo de invertir el estado general de la situación y plantear las bases de una posible superación de la misma.

En las dos primeras partes de la *Crisis*, Husserl aclara el sentido que tiene desde su punto de vista la crisis y desmenuza las causas que la habrían ocasionado. La crisis afecta en general a Europa y al hombre europeo, porque es una crisis cultural y vital, del modo de pensar, de comprenderse y de comportarse el hombre en relación a sí mismo. Pero se hace imprescindible igualmente distanciarse de la interpretación de Husserl, que se contenta con manejar un concepto de Modernidad que, por un lado, incluye bajo unas pocas tesis generales, un segmento de la historia de la cultura europea que, en realidad, se muestra mucho más rico de como queda presentado. Husserl reduce asimismo su meta al estudio de la ciencia galileana de la naturaleza y de la filosofía que va desde Descartes a Kant, por considerar que poseen un lugar central y una influencia decisiva en el sentido de la crisis.

Nos interesará, en consecuencia, el análisis husserliano de los valores en crisis, como el ideal de la razón pura, y sus consecuencias más negativas, principalmente la reducción positivista del conocimiento y la ruptura de las ciencias con el mundo significativo para el hombre en su vida cotidiana.

En efecto, el aspecto sobre el que Husserl insiste más es el prejuicio objetivista de la razón moderna (el prejuicio de una realidad en sí). Tal prejuicio había surgido inicialmente como resultado de la idealización a la que Galileo sometió la naturaleza, al poner los cimientos de la física moderna. Idealización que excluía toda consideración subjetiva, y que fue

asumida posteriormente de forma acrítica por los filósofos, a pesar de que, como en el caso paradigmático de Descartes, ello fuese acompañado por el descubrimiento filosófico de la subjetividad. Nos importa hacer ver, así, cómo surgen los problemas característicos del concepto moderno de subjetividad en la separación radical entre el mundo que se construyen las ciencias a partir de meras idealidades, y el mundo de la vida, que supone el suelo permanente a partir del cual es posible también el de la ciencia, pero que fue olvidado en cuanto tal en el pensamiento científico y filosófico moderno.

Como consecuencia de esa separación, todo el pensamiento moderno queda definido como la tensión entre el objetivismo y el subjetivismo, y nuestra intención se cifra en explicar el sentido de la idea husserliana de una teleología de la historia y del pensamiento, expresada como la dirección única tendente hacia la forma final del subjetivismo, interpretado según el modelo de la fenomenología de corte transcendental. Teleología que representa el punto de inflexión entre la crisis moderna, la reflexión del presente que Husserl emprende y la apertura de una vía de escape, de una solución a la crisis. Idea ésta que, no obstante, no se halla exenta de problemas, principalmente por el carácter absoluto que parece tomar en definitiva la interpretación husserliana, frente a su misma historicidad.

El segundo capítulo, «La superación de la crisis: el mundo de la vida», tiene por objeto analizar en detalle el significado y las implicaciones del concepto husserliano de «mundo de la vida», que implica una visión profunda del concepto de subjetividad, y en fin, de la relación entre ambos.

En una primera aproximación, se delinean los rasgos principales que definen y caracterizan el mundo de la vida, comenzando por recuperar las conclusiones del primer capítulo. Ahí había adquirido su sentido por oposición al mundo de la ciencia, pero de igual forma debía reconocerse en él la noción de un suelo y un presupuesto básico y permanente de toda experiencia y de toda actividad humanas, incluida la científica. De manera

que con el mundo de la vida, Husserl ejercía ya una crítica constructiva del objetivismo moderno. En un segundo nivel, el mundo de la vida quedará aclarado como mundo de la experiencia sensible, dado siempre de antemano y como evidencia no cuestionada por los sujetos en su vida cotidiana.

Pero el punto de apoyo más importante a la hora de explicitar la idea del mundo de la vida es el empleo por parte de Husserl de su noción de «horizonte». Toda experiencia de objetos incluye ineludiblemente la experiencia lateral del contexto cercano y lejano en el que tales objetos aparecen. Este contexto significativo, llevado al límite, es el mundo. En este sentido, como contexto o fondo constante de la vida activa y de experiencia de los hombres, el mundo de la vida será analizado como apriori concreto, expresando así también la relación entre el hombre y su mundo.

Se interpretará entonces el texto husserliano como un análisis de los aprioris del mundo de la vida o de éste como apriori corporal, intersubjetivo, histórico y expresivo.

En contraste con la presentación tradicional del problema de la percepción y la corporalidad del hombre, la fenomenología husserliana otorga un papel primordial a la percepción como experiencia ya cargada de significados, en cuyo centro coloca al cuerpo humano, pero variando radicalmente el punto de vista desde el que se lo considera con respecto a la tradición: el cuerpo pasa de ser mero objeto en el mundo a ser cuerpo vivo y vivido, sujeto de la percepción y origen de la espacialidad y la temporalidad vividas por el sujeto. En cualquier caso, se hace ver en este punto la diferencia fundamental entre la perspectiva de una obra anterior, *Ideas II*, aún supeditada al paradigma de la filosofía de la conciencia, y la de la *Crisis*, donde la corporalidad es una estructura de la experiencia y de la acción humanas, a la vez que algo también experimentado.

El apriori intersubjetivo se investiga igualmente en relación con otro ensayo anterior de Husserl, concretamente el que puede hallarse en las *Meditaciones cartesianas*. La intersubjetividad encuentra en la *Crisis* una

exposición y una fundamentación más acertada, al ser pensada identificando el mundo de la vida también con el mundo común, con el mundo que vale de antemano para todos los sujetos que conviven en un mismo espacio vital, esto es, que comparten una cultura, con lo que al menos se superara el problema de pensar al otro *yo* desde la posición irreductible del propio *yo*.

Al estudiar el apriori histórico del mundo de la vida, se deben tener en cuenta las conclusiones del primer capítulo. En este caso, la historicidad del hombre y del mundo indican un avance sobre la investigación de la temporabilidad de la conciencia.

Pero estos aprioris no son independientes unos de los otros. Todo lo contrario, su interrelación debe entenderse también como apriorica. Se hallan envueltos unos en los otros, de manera que el mundo de la vida no puede ser histórico sin ser un mundo cultural e intersubjetivo, ni ser realmente intersubjetivo sin estar vertebrado por la corporalidad y la experiencia perceptiva, por ejemplo. Esta interrelación se indaga, finalmente, en conexión con el apriori expresivo, a partir de un texto satélite de la *Crisis*, «Sobre el origen de la geometría». En él, la expresión en general y el lenguaje en particular son concebidos como presupuestos del mundo de la vida, a partir del estudio de la idea de tradición, como componente esencial de toda cultura que vive de su historicidad, y que se encarna en una expresión que la fija como adquisición intersubjetiva.

El tercer y último capítulo de esta primera parte, titulado «Los límites de la fenomenología transcendental», recupera el análisis hesserliano del mundo de la vida justo en el punto de inflexión en el que la *Crisis* retorna al planteamiento transcendental. Como consecuencia, se vuelve a un concepto de subjetividad que choca con el que se desprendía de dicho análisis.

Esta temática viene condicionada por el intento de buscar el fundamento último del mundo de la vida mismo. Búsqueda motivada a su vez por la convicción husserliana de la posibilidad real de alcanzar una

ciencia rigurosa, primera y universal, **identificada** con su ideal de filosofía, heredado de los griegos, y de signo **distinto** al de la ciencias particulares.

Este tercer capítulo es **fundamentalmente** una crítica de la *Crisis*, y vale como crítica de la **fenomenología trascendental** o como aclaración de sus límites. Límites que surgen en la **indagación** sistemática de las ideas y los conceptos que se ponen en juego **también** en la tercera parte de esa obra (sección A): la búsqueda de una **nueva** cientificidad, de una ciencia del mundo de la vida y la argumentación en **torno** a la verdad implicada por ella; la epojé fenomenológica, entendida **como** desconexión de intereses, y el consiguiente tratamiento del sujeto **como** sujeto desinteresado; y el tránsito desde la idea de la intersubjetividad **trascendental** al sujeto (*Ego*) puro y absoluto como fundamento **último del** sentido y la validez de toda experiencia, acción y producción humanas.

La segunda parte de este trabajo **está** dedicada a Merleau-Ponty y a la manera en que éste desarrolló **las** premisas de la obra husserliana analizada. El interés husserliano por **el** tema de la subjetividad a través del análisis del mundo de la vida es **recogido** por aquél con intención de ampliarlo y de corregir sus defectos. **De hecho**, toda la *Fenomenología de la percepción* podría leerse como una **reconceptualización** de la noción de subjetividad desde las premisas de una **perspectiva** fenomenológica y del valor del concepto de mundo de la vida.

Esta parte comienza con una **introducción** en la que se pone de manifiesto la relación interna **inicial** **entre** el pensamiento de ambos. Siguiendo en hilo del prefacio de la *Fenomenología de la percepción*, se detallan los puntos principales en los **que** la dialéctica inconclusa de los problemas de la fenomenología de Husserl conducen a las posiciones de partida de Merleau-Ponty, como **resultado** de asumir éste, a la vez de una forma crítica, el modelo fenomenológico **implícito** en el análisis del mundo de la vida llevado a cabo por aquél.



En el primer capítulo, «Disolución y reconstrucción del sujeto como sujeto de la percepción», se estudia la concepción merleau-pontyana de la subjetividad, que emerge a partir de una ampliación del concepto de percepción. Merleau-Ponty emplea este concepto para designar la experiencia humana del mundo anclada en las certezas naturales, y que como tal viene a configurarse como experiencia originaria, es decir, como el modo de experiencia primordial que toda otra modalidad presupone siempre.

A partir de un análisis de esta experiencia en términos perspectivistas, aparece como centro y eje de toda la investigación la corporalidad humana, una vez asumido el valor del concepto de cuerpo vivo y vivido de Husserl, que Merleau-Ponty desarrolla y lleva mucho más lejos.

El cuerpo propio toma entonces el lugar del sujeto. Pero no sustituye simplemente a la conciencia pura. Merleau-Ponty define al hombre como «ser vertido al mundo» y como «existencia». Y desde ahí, la corporalidad opera a la vez una crítica y disolución de la concepción clásica de la subjetividad, así como una reformulación de la idea de subjetividad misma, en unos términos que no son equiparables sin más a los modernos.

Los restantes apartados del capítulo estudian, a partir de lo dicho, las diferentes modalidades en que, junto al percibir mismo, Merleau-Ponty entendía la realidad del hombre como apertura y orientación al mundo: la motricidad, la afectividad y la expresión.

El segundo capítulo trata de aclarar bajo el título «Los niveles del mundo vivido» el otro miembro o polo (abstracto) de la relación entre el hombre y su mundo, esto es, el mundo, una vez que se han puesto las bases de una teoría de la experiencia y de la acción humanas desde la noción del sujeto corporal.

Los diferentes puntos analizados en la segunda parte de la *Fenomenología de la percepción* son interpretados como niveles —que

funcionan conjuntamente— del mundo vivido, que es la expresión merleau-pontyana correspondiente al mundo de la vida de Husserl.

Bajo las nociones del sentir o de la sensibilidad y del espacio vivido, entenderemos que Merleau-Ponty busca la forma de unificar en la idea del mundo los conceptos clásicos de la materia y la forma de la experiencia. Por otra parte, el mundo natural y el mundo humano son dos aspectos distintos, aunque interrelacionados, en los que se funda la idea de lo real y la especificidad de la cultura, del espacio histórico, e intersubjetivo o social del mundo que tiene sentido y vale para los hombres.

El último capítulo se adentra en una serie de problemas que surgen en el curso de la argumentación anterior. En especial, pretende extraer lo esencial del problematismo interno al concepto de subjetividad y a la metodología merleau-pontyana, que desembocaba en la idea de «ambigüedad». De ahí que lo titulemos «La subjetividad como problema».

Para ello se indagará, por un lado, la forma en que Merleau-Ponty recupera las notas con que se caracterizaba la subjetividad en las filosofías idealistas modernas: el *cogito*, la temporalidad y la libertad. Y por otro, se busca una última formulación, ya propiamente fuera de los parámetros estrictamente fenomenológicos, a saber: la que puede leerse en el texto inacabado de *Lo visible y lo invisible*.

En este texto —únicamente en el apartado titulado «El entrelazo - el quiasma»— se puede encontrar una nueva tentativa de recorrer el camino de la *Fenomenología de la percepción*, desde una perspectiva diferente entendida como una ontología del mundo de la vida, que girta alrededor del concepto de «carne», como momento anterior a la separación abstracta entre el hombre (el sujeto corporar y sentiente) y el mundo (lo sensible y su horizonte). Todo ello desde la interpretación de esta ontología de la experiencia como la exposición de la relación hombre-mundo en términos de sentido, corporalidad viva y vivida, y expresión.

Naturalmente, no es nuestro propósito agotar todas las líneas posibles de lectura de las obras estudiadas. La que hemos elegido, la de las relaciones entre la concepción de la subjetividad y la idea del mundo de la vida o del mundo vivido, nos parece, ante todo, sumamente clarificadora de lo que tales obras significan o deberían significar en nuestro entorno cultural, si bien puede ser en todo momento complementada con innumerables sugerencias desde otros puntos de vista, que enriquecerían la comprensión.

En particular, no hemos creído necesario adentrarnos en la sección B de la tercera parte de la *Crisis*, dedicada a la vía hacia la fenomenología trascendental a través del análisis de la psicología. Ello se debe, por un lado, a que pretende ser, en la obra husserliana, una vía de acceso a la fenomenología trascendental totalmente distinta de la que se basa en el análisis del mundo de la vida; y nuestro propósito principal no es el de estudiar ese acceso en sus diferentes modalidades. Por otro lado, se debe también a la ruptura que suponía con respecto al todo de nuestra argumentación, debido a lo cual esa sección no nos ofrecía en principio ningún avance significativo para nuestra exposición.

Tampoco hemos creído oportuno comentar la extensa parte crítica de *Lo visible y lo invisible*, puesto que el fragmento estudiado ofrecía por sí solo el material suficiente para nuestros intereses. Así como tampoco hemos querido engrosar el volumen de datos con los diversos aspectos, que en cualquier caso hemos tenido en cuenta, contenidos en los diferentes ensayos y artículos publicados por Merleau-Ponty.

Por último, hemos rehusado desarrollar por extenso las relaciones de influencia, no siempre claras, entre las obras estudiadas y el pensamiento de algunos autores contemporáneos de Husserl y Merleau-Ponty, como Dilthey, Heidegger y Sartre. A ellos hemos aludido en alguna ocasión, muy brevemente, sin internarnos en polémicas muy discutidas, pero que nos habrían exigido salir del esquema concreto, temático antes que historiográfico, que nos habíamos trazado.

**PRIMERA PARTE:**

**HUSSERL**

## **CAPÍTULO 1**

### **LA CRISIS DE LA COSMOVISIÓN MODERNA Y EL PROYECTO FENOMENOLÓGICO**

#### **I. LA FENOMENOLOGÍA DE HUSSERL Y LA COMPRENSIÓN HUSSERLIANA DE SU PROYECTO FILOSÓFICO**

Si se contempla el pensamiento de Husserl en su totalidad, se advierte enseguida la convicción, mantenida prácticamente desde el principio hasta el final, respecto a un mismo ideal de filosofía. Sea cual sea el motivo último de su preocupación inicial por los problemas filosóficos, Husserl reconoció en la filosofía el esfuerzo por alcanzar un saber riguroso, primero y universal, que debía ser capaz de resolver las cuestiones teóricas más complejas del mundo y de la vida de los hombres, y hacer posible, desde un punto de vista práctico, una vida regida por normas racionales.

Pero esta idea no se halla exenta de problematismo. Husserl pretendió devolver a la filosofía una dirección que, a su juicio, respondía a la fundación del quehacer filosófico occidental en el contexto de la cultura griega clásica, pero que no había llegado a cumplirse en ningún momento de la historia de la filosofía europea. Esta dirección era, supuestamente, la de la filosofía entendida como ciencia. No como una más entre las ciencias existentes y posibles, dedicadas a explorar aspectos parciales de la realidad, sino como la «ciencia primera», la que fundamentaría, tomando los problemas cognoscitivos y prácticos en una perspectiva general, cualquier ciencia particular. El sentido de esta noción de ciencia, aplicada a la filosofía, no se corresponde, pues, con lo que hoy entendemos cuando hablamos de «las ciencias». La concepción de la filosofía como ciencia tenía que ver en la cultura griega con el esfuerzo por dar con un saber fundamentado, que se distanciara de la «opinión», de la supuesta sabiduría que se desprendía del mito y la superstición, y que no estaba sujeta a ningún tipo de crítica. Pero esta idea, aun siendo decisiva para entender el origen de nuestra cultura, es excesivamente formal y ha de llenarse de contenido.

Sin embargo, este ideal filosófico, sea efectivamente o no uno de los que han movido diversas propuestas de los filósofos en el curso del tiempo, tiende muchas veces a ocultarse a sí mismo su propio origen. Se parte acríticamente de un concepto de ciencia, con el que se quiere dar razón de la realidad humana y del mundo de los hombres de forma global. Pero ese concepto tiene su raíz en la vida humana de hecho, es uno de los instrumentos que el hombre se ha procurado —y, como decimos, en un contexto cultural e histórico muy concreto— para entender algunos aspectos del mundo en el que vive y para entenderse a sí mismo. Pero por la misma razón no puede aplicarse a toda la realidad humana.

Lo más sorprendente de la trayectoria del pensamiento de Husserl radica quizá en que sólo advirtió este problema al final de su vida. E incluso en ese momento volvió a intentar legitimar el mismo proyecto que le había impulsado a lo largo de los años. Por eso *La crisis de las ciencias europeas*

y la *fenomenología transcendental*<sup>1</sup>, su última obra, inacabada, es a la vez la obra de plena madurez de un proyecto filosófico y el lugar en el que Husserl pone en cuestión su propio planteamiento anterior, en cierto aspecto conscientemente, en otro inadvertidamente. Conscientemente se hace cargo de no haber universalizado por completo la aplicación metódica de los recursos propios de su filosofía «fenomenológica». Se había quedado fuera de sus obras anteriores el mundo de la vida, el mundo en el que los hombres viven empeñados en tareas y proyectos, que es un mundo histórico, cultural, compartido, y en el que tiene un valor, que no se discute en principio, la certeza en torno a la realidad de las cosas y el sentido de los objetos culturales con los que los hombres se hallan en relación. Pero al intentar aplicar su ideal científico de la filosofía a este ámbito, no advertía en qué medida el análisis del mundo de la vida humana significaba en el fondo una ruptura con ese ideal, que hubiese querido estar llamado a cumplirlo definitivamente.

La *Crisis* se entiende, pues, desde la comprensión de la historicidad asumida por Husserl de su propia obra. Husserl comienza a preocuparse por los asuntos filosóficos en parte como reacción ante un cierto debilitamiento de la influencia de la filosofía en la vida intelectual europea hacia finales del siglo XIX, principalmente como consecuencia de las convicciones positivistas. El positivismo asignaba a las ciencias, entendidas como meras ciencias observacionales de hechos, el papel decisivo y principal en la explicación del mundo y del hombre. Husserl estaba convencido, sin embargo, de que esta situación procedía de la pérdida de un ideal científico, distinto al de las «ciencias positivas», de la filosofía en el pensamiento de Hegel y sus sucesores. Ese ideal científico

---

<sup>1</sup> *Husserliana* VI, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1954, abreviado *Krisis* (trad. de J. Muñoz y S. Mas, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*, Crítica, Barcelona, 1991).

para la filosofía lo entendía como el ensayo de llevar a cabo una investigación del comienzo auténtico de toda reflexión y del pensamiento. A ello habría respondido todo intento por delimitar las posibilidades y los límites de la razón humana. Y por eso colocaba en este camino el pensamiento socrático y platónico, la filosofía moderna con Descartes a la cabeza, a Kant y a Fichte <sup>2</sup>.

De la filosofía de Hegel, sin embargo, habría estado ausente una crítica de la razón, dado que se afirmaba como idealismo absoluto, y creía, por tanto, en la posibilidad y la realidad de un saber absoluto, carente de límites. Esta filosofía tuvo dos consecuencias negativas para Husserl: por una parte, enseñaba que cada filosofía era válida y legítima, pero sólo en relación a su propia época, dando lugar a un historicismo que Husserl consideraba escéptico. Por otra parte, produjo una reacción en contra: la del naturalismo y la del positivismo, que fundamentalmente eran reducciones del concepto de mundo, que, sin embargo, tendían a proponerse como explicaciones de la totalidad de lo real.

Ante esta situación, Husserl se sintió justificado para proponer un renovado intento de elaborar una filosofía científica en el sentido expuesto, que fuera capaz de anular lo que consideraba erróneo de las posturas más influyentes del momento.

Desde un principio le pareció que ocuparse de las posibilidades y los límites de la razón humana significaba centrar la investigación en la subjetividad del hombre. Husserl puso en juego un concepto de subjetividad que se entiende a partir de la noción de *conciencia* y se inclinó enseguida

---

<sup>2</sup> E. HUSSERL, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Vittorio Klostermann, Francfort del Meno, 1965, 2ª ed., pp. 7 ss (traducción de Elsa Tabernig, *La filosofía como ciencia estricta*, Nova, Buenos Aires, 1962, 4ª ed. 1981).



hacia los problemas generales de la teoría del conocimiento. De ello fue fruto su primera obra importante: las *Investigaciones lógicas* (1900-1901) <sup>3</sup>.

En esa obra ya dejaba claro que la noción de conciencia, y consiguientemente la de subjetividad, debía ser pensada como una relación o una coordinación. Tomó para ello un concepto que F. Brentano había rescatado de la filosofía medieval para explicar la particularidad de los fenómenos psíquicos frente a los físicos: la *intencionalidad*. Para Brentano, la naturaleza de todo fenómeno psíquico consistía en hallarse referido a un contenido, a un objeto, que se daba como algo interior a la conciencia misma. Husserl modificó, sin embargo, la noción de Brentano en un concepto meramente descriptivo, y dio a los fenómenos psíquicos el nombre de «vivencias intencionales». Para él lo importante era cómo explicar la correlación entre las diferentes formas que tenía de darse un objeto (los diferentes aspectos que presenta en distintas experiencias, el darse como algo percibido o como algo recordado o como imaginado, etc.), frente a la unidad de este objeto, como aquello a lo que la conciencia se refería de forma unívoca en cada una de sus vivencias. La intencionalidad definía entonces la forma de ser de las vivencias diciendo que toda conciencia es siempre *conciencia de* algo, es decir, de un objeto. Con ello se quería indicar que el objeto, aquello de lo que la conciencia es, precisamente, consciente, presenta un sentido que excede siempre el del contenido concreto de cada vivencia particular. La conciencia siempre presume y pretende más de lo que tiene en cada momento. Y se explicaba aduciendo que cada aspecto concreto y parcial de un objeto se unifica «intencionalmente» en la significación ideal de ese objeto, como aquello a lo que tiende (esto sería la «intención») toda vivencia particular, sin que tal significación se dé nunca ella misma <sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> *Logische Untersuchungen*, Max Niemayer, Tubinga, 1968, 3 vols. (trad. de M. García Morente y J. Gaos, *Investigaciones lógicas*, Alianza, Madrid, 1982, segunda ed. 1985, 2 vols.).

<sup>4</sup> *Investigaciones lógicas*, Quinta Investigación.

Pero pronto comprendió Husserl que las intenciones de las vivencias presuponen un esquema necesario para su progresivo cumplimiento, en tanto que cumplimiento de una expectativa (la del objeto completo, su significación ideal). Este esquema era la conciencia interna del tiempo. Lo que estaba implicado en toda experiencia de objetos era, por un lado, el cambio constante y la multiplicidad de aspectos, que estaban referidos, no obstante a objetos únicos. Por otro lado, estaba el problema del tiempo mismo, de su captación como duración y sucesión. Husserl hizo hincapié, entonces, en que toda experiencia de objetos tiene lugar en un curso de experiencias, donde cada momento presente —que es donde algo se presenta originalmente, en la percepción, como el objeto mismo— lleva en sí, retenidas en cierta medida, las experiencias pasadas, y a la vez anticipa o proyecta las posibles experiencias futuras a partir de lo efectivamente experimentado. Este esquema del discurrir del tiempo vivido en relación con los objetos de la experiencia lo entendió Husserl, metafóricamente, como «corriente» o como un «fluir», y lo identificó con la idea de «subjetividad absoluta», de cara a establecer la realidad que establece y configura los objetos permanentes en el curso de una duración <sup>5</sup>.

Gracias a esto, Husserl ya amplió la teoría de la intencionalidad en una dirección decisiva, pues advirtió que no puede hablarse de la conciencia de objetos sin tener en cuenta al mismo tiempo la conciencia de los *horizontes* de los mismos, del contexto en el que necesariamente se halla situado todo objeto del que se tiene experiencia, y por referencia al cual es posible seguir teniendo experiencia de él. El concepto de los horizontes implicaba muy fundamentalmente el tiempo, ya que el contexto de un objeto es también un contexto temporal, formado por las experiencias pasadas retenidas y las futuras experiencias posibles, anticipadas.

---

<sup>5</sup> *Husserliana X, Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1966: «Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins», pp. 1-98 (traducción de O.E. Langfelder, *Fenomenologia de la conciencia del tiempo inmanente*, Nova, Buenos Aires, 1959).

En cualquier caso, instalado en el esquema conceptual de la filosofía de la conciencia, Husserl se interesaría cada vez más por desarrollar la idea de la subjetividad absoluta y de los fenómenos pertenecientes a la misma, y calificó su fenomenología como una filosofía transcendental, concretamente desde *Ideas I* (1913) <sup>6</sup>.

Entonces concibió Husserl —muy a la manera cartesiana— como una tarea previa de la fenomenología el tratar de eliminar los hábitos mentales que dificultaban y limitaban la investigación habitual en torno a los problemas de las ciencias y del conocimiento en general. El objetivo de esta tarea consistió en hallar el medio de obviar —sin negar ni contradecir— los juicios acerca de la existencia en el espacio y en el tiempo, en especial de la existencia de las cosas de las que tenemos ordinariamente experiencia. Estos juicios de existencia (el estar convencidos acríticamente de la existencia o no de algo que se presenta en el mundo, de su ser de esta o de aquella forma), que efectuamos constantemente en nuestro vivir cotidiano, están en la base de lo que Husserl llamó nuestra «actitud natural», y que comparten también las ciencias.

Para Husserl, la actitud natural suponía el principal obstáculo para lograr un conocimiento riguroso, es decir, para el conocimiento científico y, en último término, también para el filosófico. Sólo en este sentido tenía para él un valor negativo. Su intención de procurar a la filosofía un método que le asegurase el realizarse como ciencia rigurosa y primera, le llevó a concebir la necesidad, no vital, sino solamente filosófica, de romper o invertir el sentido natural de la vida subjetiva. Dio así con el método de la *reducción fenomenológica*. Utilizándolo progresivamente, cada reducción parcial tenía el carácter de una *epojé*, esto es, de una desconexión, inhibición o puesta

---

<sup>6</sup> *Husserliana* III, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, I: «Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie», Martinus Nijhoff, La Haya, 1950 (trad. de J. Gaos, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1985).

entre paréntesis de los juicios de existencia en diferentes parcelas de la realidad. Tras esto, la realidad de la que se es consciente quedaba reducida a su carácter fenoménico, a su mero «aparecer». El campo de estudio de la fenomenología quedaba definido como el ámbito de las correlaciones entre las vivencias puras (reducidas) y sus objetos puros; o de otra manera: como el campo de la *conciencia pura* o del *yo puro*, que pasaba a ser concebido como el fundamento último del sentido y de la validez de los fenómenos. Y era en esta medida en la que Husserl consideraba que podía llamarlo también *yo transcendental* <sup>7</sup>. Este carácter transcendental de la subjetividad define su característica particular: la conciencia es conciencia «constituyente»; la «constitución» es su actividad. Y se explica diciendo que la conciencia es la que da sentido a sus objetos. De hecho, los objetos los concebía Husserl como unidades de sentido (unidades a lo largo de la corriente de vivencias). La constitución no consistía en otra cosa que en esta función de la subjetividad de dar sentido <sup>8</sup>.

Sin embargo, una serie de problemas, de los que iría haciéndose cargo poco a poco Husserl, le impedirían dar por zanjada la fundamentación de su proyecto filosófico. El concepto sujeto que había querido consolidar en sus textos era solamente el del sujeto del conocimiento científico. Con él había pretendido neutralizar la cosificación del sujeto en general que promovía, a su juicio, el positivismo, así como el escepticismo resultante del relativismo historicista de finales del siglo XIX. Sin embargo, si su proyecto tenía la intención de ser efectivamente global, debía advertirse que, al fin y al cabo, tras el sujeto del conocimiento debe estar el sujeto humano sin más. Y comprendió que para llegar a él debía hablarse menos de conciencia y más de la vida subjetiva en general. Esta vida subjetiva se halla cruzada por múltiples relaciones: prácticas, históricas, culturales, sociales, afectivas. La reducción fenomenológica, antes que poner de manifiesto el fundamento

---

<sup>7</sup> *Ideas I*, Segunda sección.

<sup>8</sup> *Ideas I*, § 55.

último de la vida subjetiva de los hombres, topaba exactamente con esta vida.

Al mismo tiempo, los acontecimientos que tuvieron lugar en los primeros años del siglo XX despertaron en Husserl una sensibilidad más acentuada hacia el problema de la crisis que sufría Europa. De hecho, la crisis filosófica que ya había reconocido en el intento positivista de reducir la comprensión del hombre y del mundo a meros hechos y, en fin a cosas, se agravó con la crisis histórica, social y política que sufría Europa. En el fondo, comprendió que el proyecto de fundamentar en el ideal filosófico la reivindicación de un sujeto racional no podía quedarse en el objetivo estrecho de fundamentar paralelamente las ciencias. La dimensión práctica y ética del hombre había sido sacudida en diversos órdenes, a pesar del triunfo teórico y práctico del conocimiento científico y su extensión a la técnica. Es más, Husserl vio entonces en las ciencias uno de los motivos principales de la situación de crisis que se vivía. Es decir, lo vio en la progresiva ruptura de las «ciencias positivas» con la vida cotidiana de los hombres. Ruptura por la que las ciencias, aun habiendo pretendido —en su comprensión positivista— ser el modelo de la mayor productividad (cualitativamente entendida) de la razón humana, se mostraban incapaces de resolver los problemas que acuciaban al hombre desde el punto de vista de su vida personal, de los valores que debían conducirlo, de las expectativas de orden antropológico en las que podía confiar.

Aquí es donde tiene su raíz más profunda el interés de Husserl por los problemas de la crisis de Europa <sup>9</sup> que le llevarían a escribir la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*.

---

<sup>9</sup> Lo que no quita que también influyeran en cierta medida, ya positiva, ya negativamente, el pensamiento de Dilthey y su concepto de vida, y la filosofía de la existencia de Heidegger.

## II. PRESUPUESTOS PARA UNA CRÍTICA HISTÓRICA Y FILOSÓFICA DE LA CULTURA

### 1. La visión husserliana de la crisis de la cultura y del hombre europeos

Una crisis es siempre una situación vital. Relativa a un acontecer personal o colectivo, a un ámbito concreto o a una época, manifiesta la experiencia de la pérdida de valor de los principios y las convicciones que vertebraban hasta el momento la existencia. Toda crisis refleja, por tanto, la relación de los hombres con su mundo y consigo mismos. Pero una crisis es también una categoría histórica, que comprende el tiempo de un modo peculiar. Proyecta una nueva convicción acerca del presente: justamente la de la ruptura de la ecuación entre éste y el mundo del pasado reciente. E indica el momento en el que nuevas certezas se plantean como posibilidades sobre las que se asentará la vida en el futuro. La idea misma de vivir una crisis supone, entonces, el trabajo de comprensión del presente como resultado del pasado. Un pasado que tiene, pues, que aclararse. E implica, en el mejor de los casos, el esfuerzo de proponer un proyecto para el tiempo venidero.

La *Crisis* de Husserl se inicia con la conciencia del presente, del que se vivía en torno a 1935, como un tiempo de crisis radical. Se trataba, en consecuencia, de una experiencia sumamente abarcadora, que hacía referencia a una crisis vital, a una crisis del modo de vivir del hombre

europeo, y de su manera de entender el mundo y de entenderse a sí mismo, como resultado de un proceso que venía de antes <sup>10</sup>.

Pero la obra de Husserl se presenta como una aproximación a la crisis de las ciencias, y tematiza concretamente la crisis de éstas y de la filosofía. Es más, como veremos, en Husserl late con suma intensidad el sentimiento de que la crisis tiene mucho que ver con la separación excesivamente radical entre la filosofía y las ciencias.

Con todo ello no hacía referencia, sin embargo, a una crisis de los logros teóricos inmanentes a los respectivos campos científicos, ni a sus rendimientos prácticos en la utilización técnica de los conocimientos alcanzados. Lo que se hallaba realmente en crisis era el valor y el sentido de las ciencias para la vida cotidiana del hombre <sup>11</sup>. No era precisamente una crisis de su utilidad para actividades concretas, sino de la función que debían desempeñar para la humanidad. El valor que, a juicio de Husserl, no podía ser ya mantenido a comienzos del siglo XX era la asignación positivista para las ciencias del papel rector en la comprensión del mundo y del hombre.

Pero todo esto quiere decir que Husserl reconoce en el fondo de la crisis vital fundamentalmente una crisis cultural de base intelectual. Únicamente puede justificarse esta visión quizá incompleta del origen de la crisis en la importancia que asigna al plano del pensamiento científico y filosófico. A su modo de ver, éste podía afectar realmente a la vida entera del hombre porque no era un ámbito aislado, dedicado a estudiar meras parcelas de la realidad, sino más bien porque en él se había fundado en la Edad Moderna la comprensión del hombre de sí mismo. Para Husserl, lo decisivo se encontraba en que las ciencias y la filosofía, tal como se habían

---

<sup>10</sup> En realidad, el inicio de la crisis hay que situarlo mucho antes. Era patente en el siglo XIX, aunque debía convivir aún con los últimos desarrollos y las últimas consecuencias de las convicciones pasadas.

<sup>11</sup> *Krisis*, §§ 1 y 2.

desarrollado hasta entonces, se habían convertido en portadoras y ejecutoras de los ideales básicos de la humanidad occidental.

La crisis tiene que ver, por ello, con la pérdida de confianza en los ideales que habían querido conducir al hombre en el mundo y ante el mundo en la Modernidad. En el centro había que buscar la desconfianza progresiva en el ideal básico de la fe en la razón <sup>12</sup>, es decir, en la capacidad de la racionalidad humana para resolver también problemas de orden ético, antropológico y social. El desmoronamiento de la razón moderna, a partir del fracaso de la metafísica y el contraste con los éxitos de las ciencias naturales había sido el comienzo. Pero sobre todo debía reconocerse como epicentro de la crisis la profunda incomprensión de las diversas dimensiones de la razón del hombre por parte del positivismo de la segunda mitad del siglo XIX. Éste había reducido la racionalidad a la racionalidad científica, y había comprendido ésta como mera constatación de hechos.

Entonces, lo que ya no encajaba desde la óptica de la que Husserl se hace eco era el que las ciencias pudiesen decir algo al hombre acerca de los problemas que más le interesan, los que tienen que ver con su vida personal y en compañía de los otros hombres, con sus aspiraciones, con su libertad. La pérdida de confianza en una razón que determinara y organizara todas las cosas y todas las relaciones se traducía en la pérdida de sentido de las ciencias para la vida, en su incapacidad de responder a las cuestiones que preocupan a los hombres en cuanto tales, porque las ciencias formaban parte del conjunto del saber y de la razón humana.

Así pues, si esta razón, con la que se había querido expresar la idea definitoria del hombre y de sus posibilidades, y alrededor de la cual se habían construido los proyectos más optimistas, había desembocado finalmente en una crisis del tipo expuesto, urgía a los ojos de Husserl, en

---

<sup>12</sup> Cf. también J. ORTEGA Y GASSET, *Historia como sistema*, en el volumen *Historia como sistema y otros ensayos de filosofía*, Revista de Occidente en Alianza Ed., Madrid, 1981, primera reimpresión (revisada) 1987, pp. 16 ss.



primer lugar, una aclaración respecto al proceso histórico que había conducido a la crisis. Esta aclaración se debía cifrar en la necesidad filosófica de:

a) Elucidar con precisión los ideales que surgieron con la humanidad moderna y el sentido actual de su validez. Esto es, según Husserl, el ideal racional y el de la filosofía como saber universal referido a una razón también universal.

b) Hallar las causas profundas que habían ocasionado la pérdida de confianza en dichos ideales: el objetivismo de las ciencias y de la filosofía y el olvido del mundo de la vida.

c) Mostrar si era posible, y cómo lo era, una reapropiación de los mismos, y en cualquier caso una superación de la crisis. Concretamente mediante la aclaración de los objetivos de la fenomenología, entendida como realización del ideal husserliano de filosofía, y mediante la reivindicación del sentido del mundo de la vida, a través del análisis de sus estructuras fundamentales.

## 2. El sentido de la reflexión histórica de Husserl:

### la historia como vía hacia la fenomenología

Husserl consumaría así un giro definitivo en su filosofía hacia la historia. No se trataba, sin embargo, solamente de introducir investigaciones históricas en el curso de una indagación de otro tipo. No ha de pensarse que a Husserl le movía un mero interés documental. La motivación inicial que impulsa el proyecto husserliano es la necesidad de una comprensión — exigida por la crisis— del presente que vivía, y por lo tanto desde ese mismo

presente <sup>13</sup>. Es más, la investigación histórica que se emprende en la *Crisis* ocupa propiamente el lugar de un primer momento, imprescindible, de su planteamiento filosófico, de la fenomenología. Y marca así también un primer punto de distanciamiento respecto de lo más importante de su filosofía anterior.

La investigación histórica tiene en la *Crisis* el valor de un proceso de despejamiento de los presupuestos en los que se asentaba la comprensión del mundo y del hombre en el momento en que escribe Husserl. Estos presupuestos eran el resultado de un curso temporal en el que cada fase habría ido depositando sus propias adquisiciones, su propia comprensión de los diversos asuntos. Adquisiciones que a su vez servirían de suelo sobre el que el siguiente momento histórico elaboraría su propia comprensión. De modo que la reflexión sobre el presente es al mismo tiempo, y necesariamente desde la perspectiva de Husserl, una reflexión sobre el curso de la historia anterior, al que pertenece también el presente <sup>14</sup>.

Esta reflexión se construye en las dos primeras partes de la *Crisis*, sobre dos momentos:

a) Por una parte, Husserl tratará de alcanzar una *comprensión* suficiente del origen del espíritu moderno, en la forma que tuvo el Renacimiento de asumir un cierto legado de la antigüedad clásica griega, en la configuración de la ciencia moderna y en el desarrollo de la filosofía desde Descartes a Kant.

Ahora bien, esa comprensión no se establece en la *Crisis* sobre el modelo del estudio especializado de las teorías científicas, por ejemplo, es decir, desde el punto de vista del valor teórico y la respuesta práctica de las mismas. Ni pretende Husserl analizar por completo las propuestas filosóficas de cada pensador en particular. Lo que interesa a Husserl es la

---

<sup>13</sup> *Krisis*, pp. 58- 60 y §15 / C, 60-62 y § 15.

<sup>14</sup> *Krisis*, § 7.

búsqueda de las razones «existenciales» <sup>15</sup> que condujeron a Galileo, por ejemplo, o a Descartes, a afrontar los problemas que les ocupaban de la manera en que lo hicieron. La idea que aquí subyace consiste en que únicamente es posible entender el sentido que las ciencias y la filosofía quisieron aportar al hombre, si se entiende la clase de motivaciones e intereses que las promovieron, junto a los presupuestos que acríticamente fueron asumidos como realidades o verdades obvias, y que representaron un papel decisivo en el desarrollo posterior.

b) Además, Husserl ensaya una *interpretación* del desarrollo de las convicciones modernas, en particular de las ciencias y la filosofía. A esta interpretación responde, por una parte, la crítica arrojada sobre ellas de haber mantenido un presupuesto «objetivista», consistente en la afirmación explícita o implícita de un «ser en sí» del mundo, es decir, de una realidad de las cosas independiente y autónoma de los sujetos que tienen experiencia de ella <sup>16</sup>. Por otra parte, Husserl propone un modo de comprender el desarrollo completo de la filosofía moderna, como evolución en un único sentido general, que habría predominado supuestamente por encima de la variedad de las teorías, y fundamentalmente por encima de la tensión entre el objetivismo y el nuevo motivo central de la subjetividad. Este sentido unificaría las diferentes posiciones como un fin (*telos*), concretamente entendido como la elaboración de una filosofía de corte transcendental centrada en la subjetividad, y que se vería realizada, aunque sólo como tarea inacabada, en la fenomenología <sup>17</sup>.

Para llevar a cabo su interpretación, Husserl se centra en la física de Galileo y después en la reflexión filosófica moderna, desde Descartes hasta Kant, pasando por el racionalismo postcartesiano y el empirismo inglés.

---

<sup>15</sup> *Krisis*, p. 60 / C, 62.

<sup>16</sup> *Krisis*, §§ 10 y 14.

<sup>17</sup> *Krisis*, §§ 14 ss.

Además, la interpretación husserliana implica llevar a cabo una doble interpretación: por un lado, de la forma y el grado en que las motivaciones y presupuestos originales fueron realizándose y cumpliéndose en la elaboración real de las teorías; y por otro, del modo en que han llegado y han sido transmitidos al presente.

Todo lo cual, sin duda, responde en efecto tan sólo a una interpretación, que Husserl esboza en función de legitimar su propio ideal filosófico. Ahora bien, también plantea el problema de si una tal interpretación deja abierta realmente la puerta a su propia crítica y a otras interpretaciones o, por el contrario, por proponerse como dirección única hacia la que habrían tendido todas las propuestas modernas (inconscientemente) y hacia lo que tiende, en fin, toda la cultura occidental, se niega como interpretación y se convierte en la muestra de un dogmatismo.

No obstante, a esto sólo se puede responder entendiendo antes el sentido de la metodología de la reflexión histórica de Husserl. En primer lugar, si se hace necesaria una interpretación es precisamente porque las configuraciones culturales y simbólicas vigentes en un momento de la historia no son explicables desde el aspecto de obviedad que comunican. Las ideas también se encuentran envueltas en un acontecer histórico. Este acontecer conlleva, a partir de los usos a que se someten, *desplazamientos* y *encubrimientos* del sentido original. El sentido ya desplazado queda sustituido y consiguientemente encubierto u oculto por otro que viene a ocupar su lugar, de manera que el nuevo manejo de éste no muestra signos externos del primitivo.

El problema general —también metodológico— más importante se podría formular de la siguiente manera: ¿cómo es posible entender adecuadamente los presupuestos, las motivaciones y los intereses originales de los «comienzos», e igualmente el curso que han seguido las ideas adquiridas entre ocultaciones y desplazamientos de su significado, si lo que se hereda es precisamente el resultado opaco de las transformaciones

acaecidas? La dificultad que plantea es patente en la forma de un círculo (propiamente un círculo hermenéutico):

«La comprensión de los comienzos sólo puede alcanzarse plenamente a partir de la ciencia dada en su forma actual, en una mirada retrospectiva sobre su desarrollo. Pero sin una comprensión de los *comienzos*, este desarrollo es, en cuanto *desarrollo de sentido*, mudo.»<sup>18</sup>

Sin embargo, éste no es un círculo que pueda ni deba resolverse, es decir, disolverse como tal. Es constitutivo de la realidad misma a la que afecta, en tanto que realidad histórica. La dificultad, por tanto, radica en alcanzar como presente lo que no es ya sino pasado, teniendo en cuenta que el transcurso del tiempo no lo ha dejado intacto. No podemos comprender el origen y su evolución más que desde nuestro presente, pero para entender esta evolución, como transformación del origen, hemos de captar también el sentido de este origen. El carácter circular de la situación propicia, entonces, un esquema interpretativo asimismo circular, compuesto por avances y retrocesos, por saltos históricos que se han de corregir mutuamente.

Todo esto envuelve dos situaciones: la historicidad del pensamiento y la historicidad de la reflexión histórica misma. Ésta pide un análisis del sujeto que la realiza, como sujeto necesariamente implicado en una situación histórica, que le confiere un contexto cultural en general. La investigación no puede, pues, llevarse a cabo desde fuera de este contexto, ni propiamente desde fuera de algún conjunto de parámetros históricos y culturales. Sin que ello niegue la posibilidad de la crítica, lo que sí parece claro es que las condiciones de ésta han de surgir de las condiciones de una reflexión histórica del presente. Pero sobre todo no puede desprenderse de su carácter histórico, debiendo entonces comprenderse a sí misma como parte de un sentido que no se propone como hecho, como algo ya definitivamente acabado, sino como sentido que se hace en la historia, que

---

<sup>18</sup> *Krisis*, p. 59 / C, 61.

se está haciendo continuamente, y que por tanto exige una actitud no exenta de ambigüedades entre la distancia que pide la crítica y la adhesión a un proceso del que ella misma forma parte.

En consecuencia, captar los motivos existenciales, y por tanto también los históricos, del origen y desarrollo del saber y del espíritu de una cultura significa *reconstruir* el mundo de sus fundadores y continuadores, *interpretándolo*; aquel mundo en el que ciertas ideas e intuiciones poseían el valor de convicciones, y determinados deseos valían como intereses y objetivos que impulsaban a obrar y a pensar de un modo concreto. De ahí que lo que Husserl quiere extraer y exponer de la historia del pensamiento moderno no se encuentra únicamente en el tejido interno de las teorías. Éstas sólo comunican de modo indirecto sus fundamentos. La historicidad funciona en ellas, en cuanto realidades culturales, por medio del lenguaje y de las funciones simbólicas, que han ido integrando, y así, al mismo tiempo manifestando y ocultando, diversos sentidos.

Consecuentemente, la vinculación husserliana de las propuestas filosóficas modernas en una *unidad teleológica* tiene como fundamento su reflexión acerca de la historia. Lo cual quiere decir que esa unidad resulta de la aplicación al devenir histórico-cultural de una visión a la vez fenomenológica y hermenéutica, de la comprensión del pasado por la mediación de una interpretación. En primer lugar, se anticipa el sentido global o final, de forma que en él se deposita una primera comprensión del desarrollo —necesaria para echar a andar—, donde se unifica cada paso, y al mismo tiempo queda abierta a la progresiva determinación y, en su caso corrección, esto es, al paulatino cumplimiento o incumplimiento de aquella comprensión original. Pero en esto es central el que tal comprensión se realiza como crítica de una historia, asumida como historia propia, por lo que la crítica es, en el mismo movimiento, crítica del momento que se vive, del presente. Y así la crítica es requerida por la crisis y es también parte del método de su superación. Desde el punto de vista de Husserl, la historia del pensamiento moderno puede considerarse como la prehistoria o la protohistoria de la fenomenología y su proyecto.

La reflexión es, como decimos, *fenomenológica*, porque se realiza desde el sujeto histórico y desde su experiencia de la historia, sin rebasarla hacia un plano externo a la historia misma. Toma, entonces, un sentido que, no obstante, no está definitivamente fijado o acabado, sino abierto, pero al que tiende como a un fin toda la intención inicial. Sólo en el curso de otras manifestaciones, cuya posibilidad se había prefigurado en cierto modo en y con la primera, va cobrando un significado más preciso la realidad en cuestión, en este caso la cultura occidental en su faceta filosófica y científica.

Y es también una reflexión *hermenéutica*, porque asume la finitud, esto es, la relatividad, de la comprensión histórica. Decir que la comprensión del pasado y del presente se construye a partir de una interpretación de los mismos, es lo mismo que decir que toda interpretación está ligada a la historicidad de la comprensión misma.

Husserl se da cuenta desde el principio de que quien realiza una reflexión histórica de las características de la que él lleva a cabo, interpretando el origen de una época y su desarrollo, también pertenece a dicha reflexión, también se inscribe de cierta manera en su propio objeto de estudio <sup>19</sup>. Pertenece como momento final (provisionalmente) del mencionado desarrollo, desde el que se reflexiona. Momento caracterizado por captarse como resultado del pasado. Y pertenece igualmente como momento de la clarificación crítica de sí mismo, de la toma de conciencia de su propio lugar en la historia que ha habido hasta el presente, de tal modo que como presente es capaz de distanciarse en parte de su pasado. El sujeto de la reflexión histórica, en cuanto él mismo es un sujeto histórico, es a la

---

<sup>19</sup> Esto es lo que, partiendo implícitamente de Husserl, aunque más directamente de Heidegger, ha desarrollado H.-G. GADAMER en su obra *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübinga, 1960, sexta ed. revisada 1990, pp. 268 y 270 ss. (Trad. de A. Agud y R. de Agapito, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Sígueme, Salamanca, 1977, cuarta ed. 1991, pp. 329 y 331 ss.)

vez sujeto y objeto de ella. En esto radicaría la «conciencia histórica» de este sujeto.

Husserl asume esta tarea como responsabilidad del filósofo que en el presente reflexiona sobre sí mismo y sobre su tiempo. En fin, la reflexión crítica del presente se entiende desde la integración de este mismo presente en una situación histórica y como la doble responsabilidad de proseguir una tradición y al mismo tiempo encauzar una crítica de la misma que ponga las condiciones de su superación <sup>20</sup>. Así es como Husserl se interpreta a sí mismo, a la vez como crítico de una tradición, la que surgió con la Edad Moderna y que proseguía en la Contemporánea, y como continuador de algunos de su aspectos, naturalmente de los que consideraba positivos.

Ahora bien, a toda fundación originaria le corresponde, dice Husserl <sup>21</sup>, una «fundación final», es decir, la orientación hacia el cumplimiento de los objetivos, de las intenciones. Por ello, esta fundación sólo es posible como *tarea histórica*. En el caso de la filosofía y de su ideal de razón, nos encontramos según Husserl —como enseguida veremos con más detalle—, con una *tarea infinita*. La fundación final posee entonces el papel de la comprensión definitiva, pero sólo como unidad teleológica de la historia, es decir, exactamente como un ideal que se cumple únicamente en el tiempo y, recalquémoslo, nunca de forma efectivamente definitiva: como ideal, unifica y orienta, pero jamás es alcanzado en cuanto tal en un momento concreto de la historia. Por esto, la tarea, el ideal filosófico de una cultura, se consuma como histórica. Más aún, esa cultura —y la filosofía como manifestación de su sentido— es la historia misma de la humanidad a la que se halla ligada. Su sentido no la trasciende, no puede hacerlo, no se alcanza después de la historia y más allá de ella, sino en la historia misma, en el proceso continuamente inacabado.

---

<sup>20</sup> *Krisis*, p. 73 / C, 75.

<sup>21</sup> *Krisis*, p. 73 / C, 76.



Con esto entendemos que Husserl quería evitar por adelantado una crítica de la noción de la historicidad que pretendiera tacharla de *relativista*. En el sentido fenomenológico y hermenéutico de la reflexión histórica y de la conciencia histórica de los sujetos se funda la relatividad esencial de la comprensión y del conocimiento histórico, así como la del mundo y de las culturas en cuanto mundos históricos. Sin embargo, esta relatividad no es un «relativismo», si con ello se designa la parcialidad de las diferentes comprensiones, visiones o «concepciones del mundo», por contraste con una hipotética verdad objetiva de la historia, es decir, con un supuesto *en sí* del mundo histórico. Este en sí del mundo en su devenir se propondría a sí mismo como visión absoluta, que por ello deja de ser ya una mera visión o perspectiva, situado siempre más allá de las diferentes perspectivas, que serían representaciones más o menos cercanas y acertadas de aquél. Entonces los sujetos sólo podrían acceder en cada caso a una perspectiva del mundo histórico en sí, pero que no llegaría a identificarse nunca con él. Y por lo tanto, los diferentes mundos históricos, las diferentes culturas, no tendrían la posibilidad de reconciliarse jamás, es decir, de comprenderse unos a otros.

No es esto lo que, en principio, dice la tesis husserliana. La relatividad esencial de la comprensión y de los mundos históricos expresan una limitación del hombre. Pero indica también el campo de sus posibilidades. El que un hombre concreto sólo pueda comprender el mundo desde una perspectiva histórica (y el que, en general, esté ligado en todo momento a una perspectiva), no significa que ésta sea falsa por referencia a un mundo verdadero en sí, sino más bien que toda perspectiva es válida en cuanto tal, sin que exista una que se halle por encima. Más aún, quiere decir que es justamente el curso temporal, entendido como el curso en el que la experiencia histórica de los hombres se amplía progresivamente, lo que mantiene la validez positiva de todas y cada una de las perspectivas, no sólo las que son actualmente, sino también las que han sido y todas las posibles. Esa ampliación no permite, sin embargo, alcanzar más que nuevas visiones o perspectivas acerca del mundo, lo cual viene ya comprendido dentro de cada

una de ellas <sup>22</sup>. El mundo que tiene o puede tener sentido y que vale o puede valer para nosotros no se encuentra más allá de toda noción del mundo propiamente humano. En definitiva, el mundo no es algo distinto de las perspectivas o visiones que sobre él tenemos. Es más, el mundo es la integración de todas las perspectivas, porque subyace la premisa —que se ha constatado en la experiencia— de la posibilidad abierta de que sigan dándose otras nuevas, que entonces enriquecerán la forma en que, en conjunto, es visto el mundo. Ninguna visión excluye en principio a las demás, pero todas tienden —intencionalmente— a una *figura ideal* del mundo, inalcanzable por definición.

En consecuencia, considerando esta figura ideal, como una figura intencional, más amplia que cada una de las visiones particulares, puede pensarse ahora, sin los problemas anteriores, la posibilidad de una integración o fusión de las mismas, es decir, una base para la efectiva relación y comprensión entre diferentes mundos históricos, distantes, por ejemplo, en el tiempo, y entre diferentes culturas que coexistan en una misma época. Todos y todas remitirían, en última instancia, a un mismo campo de posibilidades, porque todos son finalmente mundos humanos, de una humanidad global, también considerada como figura intencional, esto es, a la que se tiende como un límite.

Todo esto contiene la posición husserliana. Pero entonces, ¿hasta qué punto se sostiene la afirmación de la fenomenología como forma final de la unidad de sentido inscrita en la filosofía moderna, como integración y superación de las teorías que la componen, y cumplimiento definitivo de sus ideales, identificados con los ideales de la cultura occidental? Creemos que la interpretación de Husserl de la filosofía moderna como una unidad dirigida a un fin se hace la ilusión de ser sólo una perspectiva enraizada en la historicidad del sujeto que la hace (Husserl) y de la interpretación misma. Al proponerse como dirección unificadora y al plantear la fenomenología

---

<sup>22</sup> Efectivamente, no entra aquí en cuestión si puede o no haber un mundo al margen de que existan hombres.

como forma «final» de esa dirección rompe la validez de otras interpretaciones. Y al mismo tiempo se anula a sí misma como interpretación o perspectiva, pues el fin al que tendería la filosofía occidental, y con ella la cultura y de la humanidad, aun pensándose como abierto y como realizable en el curso indefinido del tiempo, pretende regular la dirección de cada paso en un sentido único, y por tanto dogmático.

Pero aún queda por aclarar el sentido global que Husserl quiere otorgar a su reflexión histórica. Para ello vamos a intentar mostrar la conexión entre los ideales husserlianos de la razón y de la filosofía, en el marco de su idea de la historia.

### 3. Razón, historia y filosofía

La reflexión histórica (fenomenológica y hermenéutica) de Husserl se plantea también como el intento de mostrar —en la línea expuesta— cómo ha de entenderse el ideal de la cultura europea, y cómo sería posible una reapropiación del mismo, tras la crítica del modelo puesto en marcha en la Edad Moderna, que habría sido, a su juicio, incapaz de llevarlo a cabo de forma efectiva.

El método de esta reflexión histórica, como proceso de revelación y de interpretación de los intereses e ideales del pasado, y como crítica de las desviaciones de sentido y de lo que Husserl considera ingenuidades propias de la época moderna, constituye para él una posibilidad más amplia. Le debía permitir, a su modo de ver, mostrar realmente si el fin o el sentido (*telos*) que él creía que se le había asignado a la humanidad europea desde la

aparición de la mentalidad filosófica, con la filosofía griega, constaría una mera casualidad, un producto del azar histórico, y por ello una más de las posibilidades de fundación de una humanidad y una cultura, o si, por el contrario, representaba una orientación susceptible de afectar a la humanidad en su conjunto. Ese sentido era para Husserl la razón según la idea de una filosofía universal como ciencia primera omniabarcante, y como fundamento de una acción racional <sup>23</sup>.

¿Qué sentido tendría que esto último fuera lo cierto, es decir, que la aparición de la idea de razón en la cultura griega y su herencia en la cultura europea posterior fuera la clave para comprender lo que es esencial al hombre? Husserl afirma que en tal caso habría que pensar la razón como el motor que impulsa desde dentro y desde un principio la humanidad, y que sólo en su desarrollo se dirige a su cumplimiento final. Habría que tomar entonces la razón como el ideal fundamental en la conducción de las tareas y los fines bien teóricos, bien prácticos de los hombres. Pero siempre desde su propia historicidad. Según Husserl, a la razón le correspondería una prehistoria, en la que habría operado imperceptiblemente, para convertirse luego propiamente en ideal al hacerse consciente en una comunidad concreta, la griega clásica. Desde entonces tendría asignado un momento fundador original y el sentido hacia un punto final.

Sin embargo, si la razón se halla comprendida esencialmente en la humanidad en la forma de un sentido o finalidad de la misma, es algo que, por la misma historicidad de la interpretación no podría advertirse de la forma absoluta en que Husserl parece asumirlo. Para él, únicamente obstaculiza la visión clara de esa posibilidad el hecho de que el pensamiento moderno tomado en general, pero en especial el racionalismo del siglo XVIII y el positivismo del XIX, suponen desde su punto de vista intentos fallidos de llevar a buen fin el ideal racional y filosófico tal como él mismo lo entiende <sup>24</sup>. A pesar de esto, Husserl emprenderá una justificación del

---

<sup>23</sup> *Krisis*, § 6.

<sup>24</sup> *Krisis*, p. 14 / C, 16-17.

ideal racional, y con ello del proyecto moderno, aunque no del método moderno. En esto estriba su posición ambivalente en relación con la Modernidad. Ahora bien, la transformación que pretende Husserl no es solamente una transformación metodológica.

La reflexión histórica, en la medida en que tendría que poder demostrar la validez o la carencia de ella de la orientación de la historia europea hacia un ideal de racionalidad, y hacia una forma final de la misma debería integrar, según Husserl, tres aspectos:

1) Tendría que hacer ver el núcleo de la historia como el movimiento de la «razón latente» a la «razón manifiesta» <sup>25</sup>. La relación entre razón e historicidad tendría que ver con el problema de la conexión entre una racionalidad que opera ocultamente, de la que los hombres no se aperciben, pero que es la estructura básica de sus actividades. Por otro lado, tendría que derivar hacia una racionalidad de la que ya sí se aperciben aquéllos, que se muestra en sus acciones, en objetos culturales, en las obras de arte, en las teorías científicas y filosóficas. Implica de esta manera el problema de la toma de conciencia de los hombres de sí mismos y de lo que les configura como tales.

2) A la razón le pertenecería un momento original, en el cual quedaría fundada como sentido que lleva incluido la humanidad. La paulatina manifestación de la razón sería la progresiva ilustración de la humanidad acerca de sí misma, es decir, su propia comprensión, en un proceso ininterrumpido de revelación. Curiosamente, esta revelación a través del paso de lo latente a lo manifiesto llevaría aparejado un movimiento inverso por el que las manifestaciones mismas ocultarían de alguna manera el momento original fundador. La tesis de Husserl consistiría, en todo caso, en que tal ocultación no sería completa. Las manifestaciones de la razón mostrarían, aunque indirectamente, ese origen y su sentido interno.

---

<sup>25</sup> *Krisis*, p. 13 / C, 15.

3) Desde el momento en que se hizo consciente el papel de la razón en el hombre habría adquirido también, supuestamente, el carácter de *fin* al que la humanidad se dirige, al constituir un movimiento continuo desde la latencia a la manifestación. Al mismo tiempo, dado el significado omnienglobante (de lo real y lo posible) de ese concepto de razón, el movimiento tendría que ser pensado como un progreso infinito. En esta medida, podría actuar como un ideal que dirigiese la acción y al que aspirase la humanidad.

Por último, a Husserl le parece que la historia de la filosofía y de la ciencia serían las encargadas de realizar el movimiento histórico de la manifestación o revelación de la razón universal, con lo cual quedarían, además, legitimadas <sup>26</sup>. Lo cual, por supuesto, sólo se entiende si se percibe que la noción de razón de Husserl es parcial. A decir verdad, esta noción no se define en la *Crisis* de forma clara, sino que sólo identifica con la característica propia del hombre en cuanto tal, con su capacidad de obrar impulsado por normas racionales (sin que quede claro tampoco qué serían) y con la idea de la filosofía como saber universal y rigurosamente fundado. De ahí que también resulte conveniente decir que el concepto de Modernidad que Husserl maneja es incompleto y ofrece sólo una panorámica estrecha, incluso al respecto de la ciencia y de la filosofía modernas, de las que se podría decir que sólo toma los aspectos que contribuyen a que su interpretación de las mismas tome la apariencia de ser la única en sentido absoluto. Y efectivamente ahí reside el problema fundamental de su reflexión histórica.

Si el racionalismo moderno hubiese alcanzado la forma correcta de realización del ideal racional, esos tres momentos, piensa Husserl, se encontrarían en el camino adecuado de su cumplimiento, y se podría decidir si dicho ideal representa, más allá de toda historicidad concreta, la nota esencial de la humanidad en su conjunto, y a la que se orientaría en última instancia toda cultura. Sin embargo, Husserl ha admitido que ese

---

<sup>26</sup> *Krisis*, pp. 13-14 / C, 16.

racionalismo fue incapaz de llevar hasta el final las premisas que acompañaron su surgimiento, ante todo debido a la reducción positivista de la idea de ciencia y a la comprensión objetivista del mundo, con la consiguiente separación de las cuestiones técnicas y objetivas de las imprescindibles implicaciones vitales. Pero en el fondo Husserl no renuncia a toda forma de racionalismo. Es más, su afirmación del ideal racional como sentido de la historia y de la humanidad le convierten en un profundo racionalista, si bien en principio de carácter distinto al del racionalismo moderno.

Lo que cabe ahora plantear es, pues, cómo responde Husserl a la cuestión de la fundación final de la cultura europea, esto es, del fin al que aspira en cuanto modelo de una humanidad, de una forma de vivir y de un modo de comprender el mundo.

En referencia directa a la cuestión propiamente histórica de la crisis de Europa, Husserl se pregunta en el texto procedente de su conferencia de Viena de 1935, «La crisis de la humanidad europea y la filosofía» <sup>27</sup>, por la «figura espiritual de Europa». Con esta expresión pretende designar:

«[...] la idea filosófica inmanente a la historia de Europa (de la Europa espiritual) o, lo que es lo mismo, su teleología inmanente, que se hace en general cognoscible desde el punto de vista de la humanidad universal como la irrupción y el comienzo de la evolución de una nueva época de la humanidad, de la época de la humanidad que desde este momento solamente quiere vivir y puede vivir en la configuración libre de su existencia, de su vida histórica, a partir de ideas de la razón, de tareas infinitas.» <sup>28</sup>

---

<sup>27</sup> Aparece como texto complementario en *Husserliana* VI, pp. 314-348; y de igual modo, traducido en el volumen de la *Crisis*, pp. 323-358.

<sup>28</sup> *Hua* VI, p. 319 / *C*, (Textos compl.) p. 328.

Europa no constituye simplemente un espacio geográfico, sino ante todo un espacio cultural, vital y humano —como, por otra parte, toda cultura—. La figura espiritual de Europa responde a la idea de un modo de comprender el mundo y el hombre, de una forma de vivir; responde a unos ideales de humanidad. La fundación de Europa en la Grecia clásica, es decir, su fundación como espacio cultural, tuvo lugar, en consecuencia, con el surgimiento de un proyecto, del proyecto de una cultura y de una humanidad. Con este proyecto se identifica también Husserl. Desde su punto de vista, es realizable, como hemos visto, mediante la fenomenología, que se propondría como su forma final, aunque como tarea: la de una filosofía entendida como una ciencia universal acerca del mundo y de todo lo existente. Ciencia que debía ser a la vez, al modo de ver de Husserl, una ciencia estricta, esto es, tenía que estar absolutamente fundamentada y había de poder fundamentar absolutamente las ciencias particulares y todos los auténticos conocimientos, también aquéllos a partir de los cuales podría el hombre conducirse prácticamente en la vida. En esta medida se convertiría igualmente en la ciencia primera <sup>29</sup>. Y de esta manera, la filosofía había de ser vista como la manifestación, como la expresión más propia de la razón humana.

«La *razón* es lo específico del hombre, en tanto que ser que vive en actividades y hábitos personales.» <sup>30</sup> La razón es lo que hace al hombre capaz de una reflexión sobre sí mismo y de tomar su propia responsabilidad. Expresa un ideal de autonomía, de capacidad de decisión de la voluntad, y de libertad, que atañe al hombre individualmente y como miembro de una colectividad. Pero sólo en la medida en que este ideal es al mismo tiempo realizable para la humanidad como un todo. Sólo así tendría sentido el carácter universal de una manifestación de la razón a través de la filosofía, es decir, a la vez como autocomprensión del hombre.

---

<sup>29</sup> Cf. *La filosofía como ciencia estricta*, ediciones alemana y española citadas.

<sup>30</sup> *Krisis*, p. 272 / C, 280.



Por este motivo se puede denominar el ideal filosófico de Husserl como un racionalismo, que, sin embargo, no se identifica con el racionalismo de la Edad Moderna <sup>31</sup>.

Desde este punto de vista, el ideal de la razón equivale a una «figura normativa» que se halla en lo infinito <sup>32</sup>, a la que los hombres pueden orientarse imponiéndose normas que surjan de aquella reflexión responsable. La razón como figura normativa o, lo que significa lo mismo, como principio ideal regulativo, presupone la racionalidad como forma o estilo de vida, que orienta la acción en general desde la voluntad, implicando intereses y fines últimos, individuales y colectivos.

La universalidad es, por tanto, inherente al sentido de la razón. En la medida en que tales normas son intentos de alcanzar el fin ideal situado en lo infinito, poseen un valor relativo a tal fin, es decir, son aproximaciones que pretenden el fin mismo, pero que no se identifican con él. Pero por lo mismo, el fin al que se aspira puede comprenderse como lo opuesto a todas las relatividades, es decir, como lo no relativo que en cuanto ideal es compartible ilimitadamente, esto es, compartible sin restricciones. Si puede ser común y compartible, es porque no se propone como un conjunto de principios absolutos capaces de contener *a priori* toda cultura posible. La razón, que caracteriza a la cultura europea, puede extenderse —desde la perspectiva husserliana— a cualquier otra cultura, porque es una posibilidad abierta y una tarea que sólo se pone en marcha desde la voluntad. La universalidad y capacidad omniabarcante de la idea de razón es lo que le confiere su singularidad. Tanto esa idea, como el pensamiento europeo (occidental en general) con el que se identifica, superarían así el nivel

---

<sup>31</sup> Cf. el último párrafo de la *Crisis*: «La filosofía como autorreflexión de la humanidad, como autorrealización de la razón», añadido en este lugar a modo de conclusión por Walter Biemel, editor del volumen VI de las obras completas de Husserl (*Husserliana*), en el que está publicada la obra.

<sup>32</sup> *Hua* VI, p. 322 / C, (Textos compl.) p. 331.

fáctico y particular del que surgieron, es decir, el hecho de haber aparecido en una cultura concreta, particular.

Por ello, frente al concepto de razón de la época moderna, este otro recuperaría para Husserl, por una parte, la intención original general, y por otra modifica radicalmente el planteamiento básico, según lo cual ya no es posible avanzar a partir de una totalidad que ya estuviera realizada, al menos formalmente, en alguna parte, y que por ello determinaría rigurosamente las cosas, los pensamientos y las relaciones entre ambos, de tal manera que la historia sería solamente el proceso de revelación de una verdad hecha de antemano. Frente a esto, sólo es posible avanzar en medio del campo de los fenómenos, de una experiencia y un pensamiento que siempre están a medio hacer, que no agotan definitivamente la realidad, precisamente porque se inscriben en el tiempo y en una historia.

Pero hemos de anotar un par de cuestiones. La teleología husserliana de la historia es la exposición de un acontecer intencional, esto es, dirigido a un fin o un sentido que se encuentra situado en el infinito, y por eso puede actuar como figura o idea regulativa del curso histórico. Esta teleología contiene en Husserl dos aspectos: la dirección hacia la realización del ideal husserliano de la razón, y la orientación de los esfuerzos del pensamiento filosófico y científico en una dirección única. Ahora bien, este esquema interpretativo —ya lo hemos dicho— reduce las teorías y reduce el pensamiento global de cada uno de los filósofos concernidos. ¿No surge entonces un problema al respecto de la relación entre la historia real y la interpretación de la historia de la filosofía? El problema reside justamente en el carácter de prejuicio o de presupuesto implicado en una interpretación como la de Husserl, y en la dificultad que opone a su superación como tal prejuicio. La interpretación implica, como ya hemos advertido, una comprensión previa de todo el desarrollo, sin la cual no podría comenzar a trabajar. Este desarrollo ha de poseer en principio las condiciones que permitan corregir esa comprensión previa. Pero al haber decidido Husserl que la interpretación adoptada por él respondía a una validez definitiva y

absoluta de su modelo <sup>33</sup> , se cierra el paso a los aspectos que podrían corregirlo efectivamente o negarlo <sup>34</sup>. Y la interpretación resulta dogmática.

Que Husserl haga esto se comprende quizá si se observa que su proyecto filosófico, entendido como ideal de rigor y apodicticidad, sólo puede tomar el acontecer histórico en un sentido igualmente estricto y apodíctico, es decir, negando implícitamente su carácter contingente y obviando lo que se saldría de su propia interpretación previa. La filosofía de la historia de Husserl puede verse como una fenomenología de la historia, en la medida en que realiza una reducción de la historia real, en favor de una supuesta historia esencial, con objeto de alcanzar el terreno de la subjetividad transcendental. Pero entonces, ello implica una oposición entre fenomenología transcendental (por mucho que ésta se defina como fenomenología genética de la historicidad de la conciencia) y la historia real<sup>35</sup>. Como veremos, esta oposición es también la que existe entre la fenomenología transcendental y el análisis del mundo de la vida como mundo histórico.

---

<sup>33</sup> Cf. *Krisis*, pp. 14, 269-276, 314-348 / C, 16, 277-283, 323-358.

<sup>34</sup> Cf. J.M.G. GÓMEZ-HERAS, *El apriori del mundo de la vida. Fundamentación fenomenológica de una ética de la ciencia y de la técnica*, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 79.

<sup>35</sup> Cf. J.M.G. GÓMEZ-HERAS, *Ibid.*, p. 83.

### III. ASCENSO Y CAÍDA DEL IDEAL RACIONAL MODERNO

La investigación husserliana de la historia de la Modernidad, enfocada únicamente a las ciencias y a la filosofía, dado el carácter central que para Husserl tienen éstas en su desarrollo, toma asiento en las cuestiones que acabamos de exponer. Su idea motriz es la teleología de la historia, guiada por el ideal racional y el proyecto fenomenológico. Y su meta consiste en poner en evidencia las causas de la crisis de su época: el problema implícito en el objetivismo de las ciencias y de la filosofía, su contraste con el motivo subjetivista, es decir, con el descubrimiento filosófico de la subjetividad, el olvido del mundo de la vida y las deficiencias del positivismo del siglo XIX.

El hilo conductor de los problemas que Husserl estudia es el ideal de saber que se fue construyendo a partir de la Modernidad en los ámbitos de la filosofía y la ciencia. Para él, el primer problema aparece con la modificación del sentido del ideal de saber que el Renacimiento había recogido de la cultura griega clásica. Modificación que llevó más tarde a la pérdida de la fe en la razón y a una variación en la consideración del valor de las ciencias en el positivismo:

«No siempre fue el caso que la ciencia entendiera su exigencia de una verdad rigurosamente fundamentada en el sentido de *esa* objetividad metódicamente dominante en nuestras ciencias positivas y que, extendiendo su acción mucho más allá de ellas, ha procurado sostén y difusión general a un positivismo filosófico y cosmovisional. No siempre estuvieron las cuestiones específicas de la humanidad desterradas del dominio de la ciencia ni quedó siempre fuera de consideración la relación interna de dichas cuestiones con todas las ciencias, incluidas aquéllas en las que el hombre no es el tema (como las ciencias naturales). Mientras las cosas no fueron aún así, las ciencias pudieron

reivindicar una significación para la humanidad europea que desde el Renacimiento se configuraba de modo totalmente nuevo [...]»<sup>36</sup>

Husserl reconoce el valor positivo de la intención primera de la Modernidad, en el Renacimiento. Sin embargo, lo que se hallaba en cuestión en el momento en que Husserl escribe era el significado de las ciencias para la existencia humana; es decir, su capacidad efectiva y posible para plantear y responder las preguntas decisivas del hombre acerca de sí mismo y del mundo significativo para él. Racionalidad, pertenencia a una historia, libertad, sentido y valores del comportamiento, etc., son motivos ausentes de las ciencias positivas, dada la exclusión de los aspectos subjetivos. Y aunque cabría esperar una adecuada consideración de tales asuntos, desde una perspectiva a la vez valorativa, en las ciencias humanas, cuyo campo se había acotado ya en referencia a la historicidad del hombre, tampoco en ellas se satisfacían tales expectativas. Parece ahora claro que ello era el resultado directo de la asimilación de tales ciencias al modelo de la objetividad constructivo-deductiva de las ciencias naturales. Con otras palabras: a pesar de haber asumido el carácter histórico del objeto al que se aplicaban, no habían sido capaces de advertir de igual forma el carácter histórico de la investigación misma; de manera que el investigador pretendía estar situado completamente al margen de su objeto y poder apresararlo desde fuera, integrándolo en parámetros exclusivamente objetivos. Consecuentemente, desde este punto de vista, todas las acciones y actividades humanas, todas sus construcciones culturales y toda toma de posición pierden su valor, porque valen lo mismo <sup>37</sup>. ¿Cómo se produjo este coambio tan notable? A esto pretende dar respuesta Husserl.

---

<sup>36</sup> *Krisis*, p. 5 / C, 7.

<sup>37</sup> De ahí la crítica husserliana, en obras anteriores, al historicismo. Un breve pero completo comentario de la problemática del historicismo, en relación también con dicha crítica, puede leerse en: K.-H. LEMBECK, *Gegenstand Geschichte. Geschichtswissenschaftstheorie in Husserls Phänomenologie*, Kluwer, Dordrecht, 1988, pp. 10-20.

La fe en la razón de la que hemos hablado se apoyaba en un modelo de razón específico, que Husserl identifica con el ideal de una razón universal, pero que, a su juicio, se quiso comprender como «razón absoluta», sin advertir las aporías que ello conllevaba.

El análisis de las aspiraciones renacentistas de alcanzar un nuevo estatuto de vida racional, de un modo de vida basado en valores y reglas racionales, pone ya de manifiesto con claridad el grado de optimismo con que se iniciaron tareas intelectuales y prácticas, lo que se vio incluso aumentado en la época de la Ilustración, con las pretensiones de sus reformas educativas y sociales <sup>38</sup>.

Esta optimista confianza en las posibilidades de la razón, fácilmente contrastable con el pesimismo que Husserl transmite a propósito de la situación cultural e histórica y política del momento en que escribe, se halla sustentada por la convicción moderna en la existencia y la posibilidad de lograr una «consideración superior del mundo», cuya forma sería la de un conocimiento universal libre de prejuicios <sup>39</sup> y carente por completo de asociaciones extrarracionales. Esta era su fórmula de satisfacer el empeño clásico de una filosofía universal como saber omniabarcante y primero.

La filosofía, como portadora del ideal de la razón, quedó planteada como el saber universal que contendría todos los saberes particulares. Las ciencias no eran consideradas sino ramas de la filosofía, esto es, de ese saber universal. Esta noción de filosofía se configuraría, entonces: 1) como sistema teórico único y unitario, omnicomprensivo de toda la realidad; y 2) como el saber de todos los saberes, es decir, como tronco, cuya unidad es reforzada por la referencia de cada una de sus ramas, los saberes particulares, las ciencias, a la esencia última de la racionalidad del conjunto.

---

<sup>38</sup> *Krisis*, pp. 7-8 / C, 10.

<sup>39</sup> *Krisis*, p. 5 / C, 7-8.

En cuanto sistema teórico, considera Husserl que pretendía contener las condiciones que le permitieran levantar un edificio único de verdades eternas, definitivas, gracias al descubrimiento del instrumento del «método», y configurarse a la vez como el edificio mismo, expresión inmediata del orden racional tanto del descubrimiento como de la exposición de las verdades, y garantía de su universalidad mediante el progreso (crecimiento) infinito de la investigación:

«En una acentuación audaz y aun exagerada del sentido de la universalidad, que comienza ya en Descartes, esta filosofía vino a pretender nada menos que abarcar, de forma rigurosamente científica y en la *unidad de un sistema teórico*, absolutamente todas las cuestiones significativas, mediante un método apodícticamente evidente y en un progreso infinito, pero racionalmente ordenado, de la investigación. Un edificio único de verdades definitivas y teóricamente trabadas, creciendo hasta el infinito de generación en generación, tenía, pues, que dar respuesta a todos los problemas imaginables: problemas de hecho y problemas de razón, problemas de la temporalidad y problemas de la eternidad.» <sup>40</sup>

Consecuentemente, todos los asuntos y problemas eran, en términos generales, «problemas de la razón» <sup>41</sup>, y los que cabía calificar como «problemas últimos» se reunían formando el objeto de la metafísica (según su concepto tradicional).

Sin embargo, Husserl señala que la necesidad de éxitos (en el sentido de las respuestas teóricas a problemas determinados y del uso técnico de dichas respuestas) que envuelve el interés general por un tipo u otro de conocimientos era satisfecha, ya desde los primeros tiempos de la época moderna, únicamente por las ciencias naturales «positivas», lo cual se

---

<sup>40</sup> *Krisis*, p. 6 / C, 8.

<sup>41</sup> *Krisis*, p. 7 / C, 9.

tradujo en un aumento de la confianza en éstas, frente a un descenso de la misma respecto a las posibilidades del conocimiento filosófico.

La consecuencia en que se tradujo esto fue la problematización de la razón por sí misma y la crisis de la filosofía, que se convirtió en problema para sí misma. Es decir, quedaron en entredicho las condiciones de su posibilidad, principalmente en la forma de la metafísica, y pasaron a constituirse en el problema que debía estudiar la filosofía misma. Con otras palabras: la razón se sometía a su propio juicio, lo que sin duda había de generar notables paradojas, aunque con ello también se asignaba la filosofía instrumentos de reflexión y análisis de sus propios métodos, intereses, pretensiones y logros.

En fin, la crisis de la filosofía significó arrojar la duda sobre la posibilidad del carácter omniabarcante de la razón, esto es, de su capacidad de respuesta a los problemas metafísicos, que se identificaban con los problemas más propiamente humanos. Quedó afectada, pues, la idea de una razón que cabía recoger en un sistema totalizador internamente coherente, que era el tronco de los diferentes saberes. Pero entonces resultaba imposible que ello no afectara también a las ciencias, fundadas originalmente como ramas de la filosofía.

Por otra parte, puesto que se trataba de una crisis de la racionalidad y ésta se había concebido como la esencia del hombre, sobre la que se había de fundar la «humanidad europea moderna», el resultado fue la crisis del hombre europeo mismo <sup>42</sup>.

Pero la transformación directamente causante de la crisis es la acaecida en el siglo XIX con la reducción positivista de la idea de ciencia, y con ello la reducción del concepto de mundo. Esta transformación consistió en un giro en la valoración tanto del objeto y del método legítimos de las ciencias, cuanto del papel que éstas debían desempeñar en el contexto

---

<sup>42</sup> *Krisis*, pp. 10-11 / C, 12-13.



cultural y social de los hombres: las ciencias se redujeron a meras ciencias observacionales de hechos, considerando que éstos eran lo único válido para un tipo de consideración cognoscitiva rigurosa y demostrable. A la vez, las ciencias exigieron para sí el papel rector en la determinación de la visión del mundo, alzando la bandera de sus indiscutibles éxitos teóricos y prácticos<sup>43</sup>.

Por eso le parece a Husserl justo reconocer el valor que inicialmente se había otorgado al ideal de la razón, haciendo que estuviera vertebrada por un concepto de filosofía entendida como el saber primero y como tronco de los restantes saberes. A pesar de las aporías e ingenuidades que, al modo de ver de Husserl, contenía, era ya suficiente para superar el positivismo del siglo XIX y de principios del XX. Éste se comprendía como concepción del mundo en tanto que mundo sólo de hechos. Reducía así la idea de filosofía y la de ciencia del Renacimiento y de una buena parte de la Modernidad, y en consecuencia sólo podía ser un «concepto residual», esto es, el contenido sobrante, una vez que se ha eliminado de los rendimientos teóricos y técnicos su referencia al mundo de las experiencias vitalmente significativas para el hombre, de las que procede en último término su sentido y a las que vuelven también para alimentarlas:

«Históricamente considerado, el concepto positivista de ciencia de nuestra época es, pues, un *concepto residual*. Ha dejado caer y ha abandonado todas las cuestiones incluidas en el concepto de metafísica, tanto en su concepción más estricta como en la más amplia, y, entre ellas, todas esas cuestiones tan oscuramente llamadas ‘últimas y supremas’. Vistas de más cerca encuentran todas ellas, incluyendo las que han sido excluidas en términos absolutos, su unidad inextricable precisamente en esto: en que contienen bien expresa, bien implícitamente en su sentido mismo, los *problemas de la razón*, de la razón en todas y cada una de sus configuraciones particulares. [...] Todas estas cuestiones ‘metafísicas’, en el más amplio sentido, las

---

<sup>43</sup> *Krisis*, § 2.

específicamente filosóficas de acuerdo con el sentido habitual del término, sobrepasan y desbordan el mundo en cuanto universo de los meros hechos. Lo sobrepasan precisamente en su condición de problemas que tematizan y se proponen la idea misma de la razón. Y todos ellos reclaman para sí una dignidad superior frente a las cuestiones de hecho, que también les están subordinadas en el ordenamiento de los problemas. El positivismo decapita, por así decirlo, la filosofía.»<sup>44</sup>

En fin, la actitud positivista surge cuando se olvida que las ciencias son algo humano, que los hombres emprenden y cuyo fin sólo puede ser, de nuevo, los hombres.

Creemos descubrir en el argumento husserliano la convicción de que el intento por parte de la ciencia, en su comprensión positivista, de convertirse en monopolio teórico y práctico de la comprensión científica, pero también de la no científica del mundo, es en realidad una pretensión pseudocientífica. Si la ciencia, en su reducción positivista, se comprende a sí misma como mera ciencia observacional y comprobadora de hechos, no puede entonces, a la vez, querer contener el fundamento del sentido (metafísico) del carácter en sí de dichos hechos, ni de la posibilidad de comprender en el ámbito de la vida cotidiana cultural y social el mundo como conjunto de hechos, pues tales cuestiones no son ya cuestiones de hecho.

Por ello, aunque el origen del positivismo del siglo XIX y sus secuelas en el XX se sitúen en un período —ampliamente considerado— anterior, a decir verdad el pensamiento moderno estuvo acompañado en todo momento de unos principios e ideales bien diferentes: las preguntas referentes a los problemas que preocupan en general a los hombres en su vida cotidiana no se hallaban ausentes, sino justamente en el centro. Y las ciencias pudieron adquirir cierta importancia y cierta influencia en virtud de

---

<sup>44</sup> *Krisis*, pp. 6-7 / C, 9.

su pertenencia, en cuanto ramas, a una totalidad teórica representada por la filosofía como ciencia primera omniabarcante, en nombre, a la vez, de un concepto de razón universal. Los problemas de la razón, que quieren identificarse con los problemas específicos del hombre, en la medida en que conciernen a un terreno teórico y práctico mucho más amplio que el conjunto de los hechos observables y contrastables, a los que, no obstante, contiene, sobrepasan este universo <sup>45</sup>.

Pero entonces debía haber una causa de la modificación de los ideales, que explicara el surgimiento y la influencia del positivismo, que había acarreado, en último extremo, la crisis de la cultura europea. Para Husserl estaba claro que la fe en el ideal filosófico y racional se derrumbó progresivamente en relación a la metafísica y, en fin, a la filosofía. Y no sólo por el contraste visible entre los éxitos teóricos y prácticos de las ciencias frente a un asumido fracaso de la metafísica, sino también porque, como consecuencia, los científicos se fueron separando de la filosofía, convirtiéndose en especialistas. Ciencia y filosofía se distanciaron. Las ciencias comenzaron a convertirse en saberes excesivamente especializados y orientados a la técnica. Y la filosofía se empeñó en parte, piensa Husserl, en una reflexión sobre sí misma y sobre el fracaso del concepto manejado, en términos generales, hasta entonces <sup>46</sup>.

Al separarse entonces las ciencias de la filosofía y al distanciarse deliberadamente de sus problemas y cuestiones básicas, relegándolas a un ámbito de sinsentido y de falta de validez cognoscitiva, contribuyeron según Husserl curiosamente a su propia crisis. La crisis de la filosofía, provocada en parte por sus planteamientos metodológicos y por una confianza quizá excesiva en su ideal de razón, y en parte por el contraste con los resultados de las ciencias naturales y su separación progresiva, arrastra consigo a éstas a la crisis, es decir, a una crisis de sentido y no de éxitos internos a su propio campo. Pues sólo en función de su estatuto de ámbitos parciales de

---

<sup>45</sup> *Krisis*, § 3.

<sup>46</sup> *Krisis*, § 4.

investigación de una clase de realidades, en cuanto ramas de la filosofía, de la razón única, y siendo por tanto dependientes en su sentido último de ésta, habían adquirido las ciencias su validez y legitimidad. Sólo mientras las ciencias se comprendieron como saberes dirigidos aun indirectamente al hombre, conectados en última instancia con los problemas generales de la existencia personal y colectiva, pudieron decir algo significativo para él. Al segregarse de la filosofía perdieron, sin embargo, igualmente su referencia a la vida humana. Pero en último extremo, esta separación tendría, según Husserl, una causa previa: el olvido del mundo de la vida por parte de las ciencias y de la filosofía en la Modernidad, como consecuencia del presupuesto del objetivismo.

#### IV. LA CRISIS COMO CONSECUENCIA DE LA SEPARACIÓN ENTRE EL MUNDO DE LA CIENCIA Y EL MUNDO DE LA VIDA. LA CRÍTICA HUSSERLIANA AL OBJETIVISMO MODERNO

##### 1. Antigüedad y Modernidad:

##### transformación de los conceptos heredados

La razón de los modernos se constituye, como hemos visto, en el proceso de surgimiento de las ciencias modernas y de una filosofía que quiere alejarse de los patrones de la metafísica de la Edad Media. Al volver la mirada a la Antigüedad clásica, se recogió, entre otras cosas, la matemática griega en general, en especial la geometría euclídea, y la ciencia griega de la naturaleza.

Al comenzar la segunda parte de la *Crisis*, Husserl despliega, al hilo del contraste entre Antigüedad y Modernidad, el terreno general de hipótesis y presupuestos sobre los que se configuró la razón moderna, como modificación del sentido general de la racionalidad supuesta en la matemática griega. Esta variación básica que distingue la matemática y la ciencia natural de la época antigua de las que se desarrollarán en la Edad Moderna consistió, piensa Husserl, en una nueva concepción de la actividad teórica (ciencia y filosofía especialmente). A ésta le correspondería, en relación con su objeto, una tarea universal e infinita, frente a la restricción antigua de las diferentes disciplinas a campos o regiones parciales del ser, según categorías teóricas igualmente parciales y cerradas. Se trataba para Husserl de una modificación

« [...] al hilo de la que vinieron a serle asignadas ante todo a la matemática (como geometría y teoría formal y abstracta de los números y de las magnitudes) tareas *universales*, así como un estilo *radicalmente nuevo*, por completo extraño a los antiguos. Guiados por la teoría platónica de las ideas, éstos habían idealizado ya, sin duda, los números empíricos, las unidades de medida, las figuras espaciales empíricas, los puntos, líneas, superficies y cuerpos, y habían transformado a la vez las proposiciones y demostraciones de la geometría en proposiciones y demostraciones de orden geométrico ideal. Aún más: con la geometría euclídea había tomado cuerpo la idea sumamente impresionante de una teoría deductiva sistemática y unitaria, orientada a un objetivo ideal de gran amplitud y elevación, sustentada sobre conceptos y principios fundamentales ‘axiomáticos’, y capaz de progresar mediante inferencias apodícticas. En una palabra: un todo puramente racional, intelectualmente inteligible en su verdad incondicionada y exclusivamente formado por verdades incondicionales, mediata e inmediatamente evidentes. Pero la geometría euclídea y, en general, la matemática antigua no conocían sino tareas finitas, un *apriori finito y cerrado*.» <sup>47</sup>

Lo nuevo en el comienzo de la Modernidad habría sido, entonces, el haber creído hallar en la idea de la matemática la posibilidad de pensar un mundo infinito de objetos ideales, dominado por una ciencia racional unitaria, sistemática y cerrada en sí misma, que contendría idealmente todas las posibilidades de tal mundo:

«Cuanto ‘existe’ *idealiter* en el espacio geométrico viene unívocamente decidido, de entrada, en todas sus determinaciones. Nuestro pensamiento apodíctico ‘descubre’ simplemente avanzando por etapas hasta el infinito mediante

---

<sup>47</sup> *Krisis*, pp. 18-19 / C, 20-21.

conceptos, principios, inferencias y demostraciones lo que ya en sí mismo y de antemano es verdad.»<sup>48</sup>

Se conjugaba, por tanto:

a) Un concepto de mundo entendido como *espacio ideal*, esto es, un espacio formado únicamente por objetos ideales, en el que, por tanto, todos los atributos y todas las relaciones efectivas y posibles venían determinadas de antemano con absoluta precisión, ya que es la categoría de espacio ideal misma la que define unívocamente los objetos que contiene y puede contener, y en consecuencia sus posibilidades internas.

b) Una teoría infinita, sistemática y cerrada, capaz de alcanzar deductivamente, desde axiomas y conceptos, verdades acerca de aquel espacio. Y lo podía hacer porque se concebía como un estructura apriorica definida desde el principio como un sistema inteligible, hecho a la medida del espacio ideal y orientado unívocamente a él. Las posibilidades de lo inteligible eran las posibilidades mismas de los objetos.

El procedimiento común por el que se constituyeron según Husserl las disciplinas matemáticas fue, pues, la idealización del campo objetual asignado. De la idealización se derivan, sin embargo, dos resultados: la generación, por un lado, de un espacio de determinaciones formales en el que se inscriben los contenidos (objetos y relaciones); y la afirmación, por otro, de una instancia *a priori* que viene definida por el conjunto de instrumentos intelectuales con los que se captan aquellos contenidos. En la Antigüedad, la restricción mencionada dio lugar a una dispersión de ciencias particulares. En la Modernidad, la idealización llegaría finalmente, en la interpretación husserliana, a la naturaleza con la física galileana. Y posteriormente, esta misma idea aplicada a la realidad en general se convertiría desde el punto de vista de intereses y tareas universales e infinitas en el modelo de la racionalidad más elevada.

---

<sup>48</sup> *Krisis*, p. 19 / C, 21.

Este modelo procuraba, en primer lugar, una determinabilidad absoluta en ambos planos, según las leyes de la causalidad para el espacio objetual, o según las de una lógica racional de principios, axiomas y deducciones para la ciencia aplicada a dicho espacio. En segundo lugar, tanto los objetos ideales como las verdades alcanzadas racionalmente acerca de ellos respondían a la característica de atemporalidad, derivada por una parte de la pureza de los objetos, obtenidos a partir de la exclusión de toda característica sensible, y por otra del logro de conclusiones lógicamente coherentes, a partir de principios considerados absolutamente válidos. En tercer lugar, al pensamiento se le reserva con todo esto únicamente la capacidad de descubrir una verdad ya siempre realizada de antemano y perfectamente determinada en todos sus estadios.

## 2. La naturaleza idealizada. El objeto de la ciencia moderna como producto

Uno de los momentos decisivos en la constitución de la razón de los modernos es sin duda, para Husserl, el de la idealización de la naturaleza llevada a cabo por Galileo por medio del instrumento de la matemática.

Lo que interesa a Husserl de la empresa galileana es, en primer lugar, analizar qué y cómo influyó concretamente por parte del pensamiento científico, en la fundación y el desarrollo del pensamiento moderno en general, en especial del filosófico. En segundo lugar, descubrir y mostrar el origen sensible (perceptivo, podríamos decir) de la concepción que Galileo tenía del mundo natural, pero que fue obviado. En tercer y último lugar,



presentar la ciencia, a partir de lo anterior, como una práctica especial dentro de un ámbito mayor: el mundo de la vida.

Lo que a nosotros nos interesa del análisis husserliano es hacer ver cómo van surgiendo y adquiriendo importancia dos ideas clave en la respuesta de Husserl a la crisis y en el impulso renovado que quiere dar al modelo fenomenológico. Estas ideas son: primeramente, la necesidad de sustituir el paradigma de la lógica de la razón moderna por el de una fenomenología de la percepción, que asume la primacía en términos de génesis y de sentido en relación con toda clase de experiencia y de práctica. Por otro lado, la tendencia inevitable que supone el tener que llevar esta fenomenología de la percepción al terreno conceptual del mundo de la vida cotidiana, como lugar de la existencia humana, de todas sus actividades y todas sus formaciones de sentido, y que debe ser concebido a partir de categorías específicas.

Husserl se propone reconstruir la evolución del pensamiento de Galileo, que motivó la matematización de la naturaleza y su consiguiente idealización. No se trata de internarse en el tejido matemático de hipótesis y deducciones, sino en sus convicciones y presupuestos de tipo intelectual y vital, muchos de los cuales son los de su época, y que aplicados unas veces consciente, otras inconscientemente a su estudio de los acontecimientos naturales, fueron dando lugar a una construcción teórica que adquiriría el valor de realidad evidente y que sería adoptada igualmente por otros científicos y filósofos, como, por ejemplo, por Descartes.

El argumento global de Husserl en este punto consiste en mostrar las diferencias entre el mundo de la experiencia sensible, en el que vivimos continuamente, y el mundo de los objetos y las relaciones ideales de la geometría aplicada a la naturaleza, del que se halla ausente toda referencia a la experiencia. Consiste asimismo en clarificar cómo se produjo la consideración de la naturaleza bajo el concepto de la geometría pura, y cuáles son las paradojas y aporías que resultan de ello.

De la exposición husserliana se deduce con nitidez que la validez universal de las verdades geométricas adquirieron en la reflexión galileana un privilegio notorio respecto a la verdad relativa de la experiencia sensible cotidiana, lo cual provenía en parte del platonismo. Lo que a Galileo debió parecerle plenamente positivo fue que el contenido de la naturaleza, ajustado al esquema de la geometría, proporcionaba un mundo único e idéntico para todos y en todo momento, frente a las diferentes, cambiantes apariencias del mismo en la experiencia cotidiana, que nos muestran, por medio de la sensación y la percepción, un mundo referido, y por tanto relativo, a la subjetividad individual. Este mundo, aunque pueda presentar el aspecto de ser particular, precisamente porque en la vida cotidiana quedan contrastadas nuestras apariencias con las de los demás hombres, lo reconocemos, no obstante, como uno y el mismo. De hecho, son estas las razones por las que las apariencias particulares resultan devaluadas ante la firme creencia en un mundo objetivo, que tendría que existir más allá de nuestros fenómenos individuales, e incluso por encima de todos los fenómenos de cada uno y de los otros hombres, como punto de referencia fija para ellos y consecuentemente para una ciencia, como el lugar donde estaría depositado el significado auténtico y permanente de las cosas. Este mundo objetivo, del que, no obstante, poseerían nuestras apariencias algunos indicios, pues sus contenidos han de remitir necesariamente a formas verdaderas, fue identificado con el de la geometría pura, ya que éste proporcionaba precisamente formas ideales, en principio al menos respecto a la espacialidad de los objetos. Finalmente, este mundo fue identificado con la «verdadera naturaleza»<sup>49</sup>.

El punto de partida de la crítica de Husserl se sitúa en la siguiente constatación: que esas formas ideales y la idealidad en general son el resultado al que se llega o el producto que se obtiene en un proceso de idealización. Cabe decir, por tanto, que la identificación galileana de la idealidad geométrica y la naturaleza era un presupuesto motivado, eso sí,

---

<sup>49</sup> *Krisis*, pp. 20-21 / C, 22-23.

por convicciones arraigadas en la vida cotidiana y en el hecho cultural de la vuelta a la Antigüedad clásica en el Renacimiento. El error de Galileo habría radicado, entonces, en haber querido prescribir a la realidad la necesidad de incluir un cierto contenido de validez absoluta en relación con objetos que tuviesen una existencia y unas determinaciones *en sí*, más allá de toda experiencia. Galileo aceptó como obvia una determinación *a priori* de la naturaleza, que vaciaba a ésta de su carácter de objeto de una experiencia, y por ende, de la experiencia de los hombres. No significaba exactamente la distinción radical entre un mundo de ideas y el mundo sensible, que después hay que conectar mediante la noción de participación o por medio de la aplicación práctica de las ideas a los objetos sensibles, todo lo cual introduciría problemas de muy difícil aclaración. Más bien suponía la sustitución del mundo de la experiencia, de la naturaleza tal como es vivida, por un mundo construido. Y este mundo, precisamente en cuanto es construido, puede ofrecer las máximas garantías de exactitud, rigor y coherencia lógica. Al fin y al cabo, suponía otro intento de aislar el campo de la *dóxa*, de la *opinión* como forma de conocimiento del vivir cotidiano en el mundo, a través de un engrandecimiento de la *epistème*, esto es, de una forma de conocimiento absolutamente fundada, homogeneizada ontológicamente con un terreno ideal de verdades en sí, relativas igualmente a realidades en sí.

Podemos caracterizar el proceso de idealización al hilo de la exposición husserliana de la oposición entre el espacio geométrico ideal y el mundo de la experiencia sensible, según un doble campo de aplicación de dicho proceso:

*a) Idealización de las cualidades «primarias»*

Un primer campo donde se aplica la idealización se establece en el proceso de constitución de los objetos, a partir de la abstracción de las cualidades espaciales de los cuerpos. Husserl atiende en este punto a las llamadas cualidades «primarias»:

«En el mundo circundante de la intuición experimentamos, al dirigir la mirada a las meras formas espacio-temporales, ‘cuerpos’, no meros cuerpos geométricos ideales, sino precisamente *los* cuerpos que efectivamente experimentamos, y con el contenido que es efectivamente el contenido de la experiencia.»<sup>50</sup>

En la experiencia se nos presentan no figuras geométricas ideales, sino cuerpos reales. Y la diferencia fundamental entre ambos se encuentra en que las figuras geométricas puras vienen definidas por la perfección, una perfección que se consigue por medio de la exactitud. Sin embargo, los cuerpos que realmente son experimentados se muestran en toda ocasión según grados y variaciones, que sólo se pueden considerar como aproximaciones a la exactitud.

Esto ocurre tanto para los cuerpos de la experiencia efectiva como para los imaginados: las posibilidades de la imaginación son las mismas que las de la experiencia, por mucho que se pueda imaginar algo que no existe efectivamente. Por tanto, el espacio geométrico ideal es un espacio contrapuesto en principio al de la experiencia. Lo que Husserl quiere hacer ver es que, a pesar de ello, el espacio geométrico surge necesariamente a partir del de la experiencia, puesto que ésta es anterior y permanece siempre mientras se trata de pensar en figuras geométricas. Y que,

---

<sup>50</sup> *Krisis*, p. 22 / C, 24.

consecuentemente, otorgar al espacio geométrico la primacía e incluso colocarlo en el lugar del último es un contrasentido.

La gradualidad de una cualidad y las fluctuaciones expresan un punto intermedio de mayor o menor aproximación al estado ideal de perfección. Ahora bien, los intereses que guían la experiencia que caracteriza la vida práctica cotidiana no apuntan habitualmente a la perfección, que se asocia usualmente a figuras geométricas y estados de cosas exactos. El interés de la vida diaria establece el grado suficiente de acercamiento a la perfección de lo utilizable y lo cognoscible que ella requiere, y que no es la perfección máxima o ideal, puesto que no necesitamos tal cosa. La introducción de figuras ideales supone, en consecuencia, para Husserl, un cambio en los intereses, al pretender la perfección, la exactitud. Desde esta perspectiva nueva, ya no vale simplemente un grado de aproximación a esta exactitud, con el que nos conformamos en la vida cotidiana, sino que ahora se exige la perfección, que propiamente es la negación de los grados o el grado cero. Y dado que con el tiempo mejora la capacidad técnica que permite alcanzar cada vez un mayor perfeccionamiento pensable, el punto de la perfección se sitúa cada vez más lejos y finalmente en el infinito. Con esto queda definido su carácter ideal<sup>51</sup>.

El nuevo interés que movió este afán por obtener la perfección y la exactitud en el trato con los cuerpos, con los objetos espaciales, era justamente lo que Husserl considera el interés científico. Y se caracterizó en general por actuar como un interés teórico, cuyos resultados podrían llevarse más tarde a la práctica. Este interés se convirtió en el motor de un tipo de conocimiento que se concibe a sí mismo como riguroso y exacto.

El deseo de trabajar solamente con cualidades exactas o perfectas dio lugar a la idea de *formas límite* de dichas cualidades. Estas formas no son alcanzables en una experiencia real, precisamente porque son el límite de dicha experiencia. Pero también por esta razón sirven como figuras

---

<sup>51</sup> *Krisis*, pp. 22-23 / C, 24-25.

modélicas a las que la experiencia aspiraría hipotéticamente. Con tales formas límite se puede, no obstante, trabajar en un tipo de práctica que no exija manejar objetos reales y experiencias reales con ellos. Si, por el contrario, se trabaja con una práctica meramente teórica, en un plano hipotético, podemos disponer de un ámbito de objetos puros que podemos *construir* metódicamente, porque nada nos exige que tengan que existir efectivamente en la naturaleza. Esta práctica o actividad especial, empeñada en manejar teóricamente objetos exactos y perfectos, que no se encuentran en la realidad que experimentamos diariamente es precisamente la actividad científica:

«En lugar de la praxis real —sea la que actúa o la que sopesa las posibilidades empíricas, que se ocupa de cuerpos auténticos y empíricos, reales y posibles— tenemos ahora una *praxis ideal* de un ‘pensamiento puro’, que se mantiene exclusivamente *en el dominio de las formas-límite puras.*» <sup>52</sup>

La ciencia galileana de la naturaleza no opera por tanto en el terreno de la experiencia y de los cuerpos efectivamente percibidos, sino en un ámbito inteligible.

Ahora bien, el contexto en el que surge, el mundo sensible y práctico de la vida, marca de modo claro su lugar: se trata de una actividad humana entre otras, referida en particular a un campo objetual restringido, que a la vez es una posibilidad entre otras. Se desarrolla, por ende, en aquel contexto más amplio y general, que abarca todas las posibilidades teóricas y prácticas, y que es conceptualizado por Husserl como *mundo de la vida*.

En resumen, la naturaleza de Galileo es para Husserl una naturaleza idealizada, el producto de un proceso que desemboca en un método de idealización, pero que implica necesariamente la experiencia sensible y perceptiva.

---

<sup>52</sup> *Krisis*, p. 23 / C, 25.

*b) Idealización de las cualidades «secundarias»*

El segundo campo de aplicación de la idealización es el que se refiere a las cualidades «secundarias», e introduce el problema de la matematización de las mismas.

Husserl distingue, como hemos visto, las formas ideales que provienen de la abstracción de la espacialidad, de las formas empíricas reales, es decir, las propiedades de los cuerpos que se presentan efectivamente en la experiencia sensible. A éstos les pertenece consustancialmente un contenido sensible, es decir, una serie de características que percibimos en ellos, como una coloración, ciertos rasgos táctiles (liso, rugoso, suave, áspero), calor o frialdad, un determinado gusto, etc., y con diferentes grados. Lo particular de estas formas empíricas es que se muestran como formas de una materia, y como formas alterables, variables.

Para nuestros propósitos es aquí de la máxima importancia el que la conexión entre las formas sensibles y la experiencia real de las mismas se establezca en relación a su modo temporal de ser. Es decir, que al considerar la experiencia perceptiva como una actividad en el tiempo (y no según un esquema estático) se observe la unidad de los objetos percibidos, así como la posibilidad de percibir y comprender relaciones entre ellos, en su pertenencia a modalidades habituales o típicas de darse. Y ello porque esto nos remite inmediatamente a la idea de mundo, de la siguiente manera:

«Las cosas del mundo circundante de la intuición [...] tienen, por decirlo así, sus 'hábitos', se comportan análogamente bajo circunstancias típicamente análogas. Si tomamos el mundo intuitivo

*globalmente* en su actualidad fluyente, en la que existe simplemente para nosotros, tiene también como totalidad su 'hábito', o lo que es igual, prosigue habitualmente como hasta ahora. Así tiene nuestro mundo circundante empíricamente *intuitivo* un *estilo global empírico*. De cualquiera que sea la manera como nos imaginemos este mundo, transformado mediante la fantasía, o como nos representemos su evolución futura, en sus aspectos desconocidos, 'tal como podría ser' en sus posibilidades: necesariamente nos lo representaremos en el estilo en el que tenemos ya el mundo y lo hemos tenido hasta ahora.»<sup>53</sup>

El mundo que nos rodea y que tenemos perceptivamente como un mundo de cosas y relaciones entre las cosas posee un estilo que le confiere su modo habitual o familiar de ser: tenemos el mundo, tanto para el conocimiento como para la práctica, como una familiaridad de familiaridades. Su estilo recoge los estilos de los acontecimientos y las cosas más diversos. Esta forma general del mundo, que condiciona las formas habituales en que discurren los sucesos en él, implica una especie de causalidad universal, que permite cierta anticipación de los mismos. De ahí que diga Husserl que el mundo únicamente puede ser captado como mundo en un «horizonte infinitamente abierto», esto es, en el contexto de un conjunto indefinido de anticipaciones <sup>54</sup>. El que venga dado con el mundo un horizonte de los acontecimientos posibles y el que posea un estilo peculiar y propio son asuntos estrechamente interrelacionados.

En esto también modificó Galileo la idea del mundo, mediante el intento idealizador; concretamente en este caso a partir de la hipótesis de una causalidad universal y, correlativamente, de una inductividad general de los fenómenos naturales. Vienen a contraponerse de nuevo dos conceptos de mundo cualitativamente diferentes e incluso opuestos.

---

<sup>53</sup> *Krisis*, pp. 28-29 / C, 30.

<sup>54</sup> *Krisis*, p. 34 / C, 36.



Los modos invariantes de los acontecimientos, aprendidos en la experiencia como sus hábitos, como su estilo, generan desde una perspectiva física la figura de la ley de la naturaleza, y la idea del mundo como una totalidad estructurada, regida por un conjunto limitado de leyes. Si esta capacidad de determinación causal, que permite anticipar ciertos acontecimientos y explicar los ya acaecidos, se suma a la determinabilidad del método de medición, aplicándose desde el modelo (ajeno al mundo) de las formas límite o idealidades reguladoras, entre las que ya hay que contar esas leyes, al mundo real, se obtiene, en la conciencia de la nueva cientificidad, «un método general de conocimiento de realidades»<sup>55</sup>.

Sin embargo, mientras que las meras formas espacio-temporales son efectivamente mensurables por medio de su comparación con otras formas espacio-temporales previamente fijadas e idealizadas (en esto consiste propiamente la medición exacta), los contenidos de la experiencia encuadrados en las llamadas cualidades secundarias no son comparables con ninguna idealización del mismo tipo, y por lo tanto no son matematizables directamente<sup>56</sup>.

No obstante, la fuerte convicción de la existencia de un único mundo alimentó la idea de la posibilidad de aplicar universalmente la matemática pura, es decir, de extender el sistema de mediciones también a las cualidades sensibles no formales. Sólo que indirectamente, sustituyendo estas cualidades por acontecimientos formales de la otra esfera, para los cuales debían aquéllas servir, de alguna oscura manera, de índices. Esta convicción convertida en hipótesis, sin embargo, no era en absoluto evidente por sí misma, como tampoco lo era la idea del mundo único formado por el entramado de idealidades u objetividades válidas absoluta e incondicionalmente con independencia del sujeto o sujetos cognoscentes y actuantes<sup>57</sup>.

---

<sup>55</sup> *Krisis*, p. 31 / C, 33.

<sup>56</sup> *Krisis*, pp. 31-32 / C, 33-34.

<sup>57</sup> *Krisis*, pp. 37-38 / C, 39-40.

El núcleo esencial de todo es lo que Husserl considera que pasó a determinar la concepción del mundo en el pensamiento filosófico y científico moderno, siendo acríticamente aceptado. Pero lo que ni Galileo ni sus contemporáneos y sucesores advirtieron es que la noción galileana de naturaleza es el resultado de una realización humana ligada a un proceso histórico y cultural, que es central en la determinación del sentido final. Y no sólo en lo que concierne a su origen, sino también en lo que tiene de hipótesis: la naturaleza está en el infinito como noción de una objetividad ideal, y no puede sino ir siendo construida indefinidamente por medio de teorías y sometándose a una constante confirmación, ligada a un «proceso histórico infinito de aproximación» <sup>58</sup>.

Pero todo lo que aquí está implicado quedó obviado en el mismo proceso. La ciencia en general, en cuanto avance hacia las formas límite que son también las mismas idea de naturaleza e idea de ciencia, a través de hipótesis, teorías y métodos de confirmación y contrastación, sólo es posible como proceso histórico de aproximación. Aunque naturalmente en cada momento existe un cuerpo de idealidades provisionalmente válidas, que presuponen un acontecer previo de sedimentaciones de sentido. Aquí surge la visión de un posible puente entre ambos mundos. La historia es una estructura del mundo realmente vivido, mientras que la idealidad supone una reducción y un producto. Pero como tales reducción y producto, lo son sólo a partir y dentro del mundo que se vive en la experiencia y en la acción cotidiana. La ciencia misma se sitúa en la esfera de la idealidad, como producto. Pero forma parte de un curso temporal, en medio del cual se ha constituido como un cuerpo de significaciones disponibles que pretenden ser explicación total y anticipación del mundo mismo del que ha surgido, bajo la atenta mirada de una crítica que opera con la experiencia, cuyo esqueleto es idénticamente una temporalidad históricamente integrada. La constitución de la ciencia como cuerpo de significados disponibles es el momento de la idealidad, pero a éste le precede el discurrir de una historia. Finalmente,

---

<sup>58</sup> *Krisis*, p. 42 / C, 43.

esos significados están disponibles dentro del mundo histórico al que han de servir, y en cuanto son tomados de nuevo y reelaborados y contrastados, entran otra vez en el tiempo y en las coordenadas de la subjetividad cultural, histórica, corporal y socialmente integrada, que han de llevarlos a un nuevo momento de idealidad.

## V. DESARROLLO DE LA IDEA DE HUSSERL DE UNA UNIDAD INTERNA DE LA HISTORIA FILOSÓFICA DE LA MODERNIDAD

### 1. El olvido del mundo de la vida

Las realidades de la experiencia y las idealidades de la razón geométrica y matematizante se inscriben, como hemos visto, en espacios diferentes, realizan posibilidades distintas. La comparación y asimilación de la experiencia a la razón geométrica, en que consiste la matematización galileana de la naturaleza, responde únicamente a la reducción de las características que los objetos presentan en el espacio de las posibilidades de la experiencia, abstrayendo de ellas aquellos componentes que, simbolizados, pueden coincidir con los del otro espacio de posibilidades o se pueden ajustar a ellos.

Podría parecer que la oposición husserliana del mundo de la experiencia a la matematización de la naturaleza se reduce a la contraposición entre formas límite —exactas—, cuya inaccesibilidad hace ideales, y formas sensibles —oscilantes— que se quedan siempre en un

grado. Se diría que ambas clases de formas se dan, en el plano de la reflexión husserliana, en un mismo horizonte de sentido: las formas sensibles parecen estar pensadas en relación a la exactitud de las formas límite ideales, como aquello que nunca alcanzará dicha exactitud. Podría pensarse entonces que no se obtendría una diferencia esencial entre los dos tipos de formas, con lo que quedaría en tela de juicio la crítica y la reivindicación posterior del mundo vivido y del mundo de la experiencia de las formas sensibles <sup>59</sup>. Podría parecer también que la reflexión husserliana se ensaña exclusivamente con la concepción galileana, para *oponer* sencillamente el mundo de la ciencia al mundo de la experiencia vivida.

Ciencia y vida no son, sin embargo, dos polos contrarios. Con la extensión de la crítica de Husserl desde la ciencia galileana a la filosofía moderna ha de reconocerse que esa posibilidad no se ajusta a lo que efectivamente se lleva a cabo en la *Crisis*, y podemos situarnos fácilmente en una perspectiva más amplia. La tesis husserliana afirma que, aunque se hallan implicados modos de acceso distintos y estatutos de realidad también diferentes, aquellos dos espacios (el de las idealidades y el de las realidades sensibles) se mueven en un espacio general de posibilidades, que permite el paso de uno al otro sin brusquedad.

En realidad, Husserl busca elevar de grado filosófico la idea del mundo vivido, del mundo de la vida como un horizonte único y universal para todo tipo de posibilidades reales e ideales, en el que cada una permanece en el lugar que le corresponde. De hecho, la tarea que se propone Husserl en la *Crisis* de aclarar el sentido y la prioridad del mundo de la vida, en primer lugar en relación con el mundo que la ciencia moderna ha creado para sí, es también, y fundamentalmente, diríamos, la tarea de reconciliar *ciencia y vida* <sup>60</sup>.

---

<sup>59</sup> Cf. G. GRANEL, *Le Sens du Temps et de la Perception chez E. Husserl*, Gallimard, París, 1968, p. 211.

<sup>60</sup> Cf. G. BRAND, *Die Lebenswelt. Eine Philosophie des konkreten Apriori*, Walter de Gruyter, Berlín, 1971, p. 48.

La denuncia husserliana de su separación es la denuncia de la asunción acrítica por parte de algunos sistemas de pensamiento filosóficos del objetivismo científico. Y ello como consecuencia del olvido del mundo de la vida. Este es el motivo olvidado tanto en la interpretación de la ciencia por parte de sí misma, como en la reflexión filosófica, que habría de enfrentarse por ello a constantes paradojas. Husserl acusa a gran parte de la Modernidad, y en primer lugar a Galileo <sup>61</sup>, de no haber reflexionado acerca del mundo de la experiencia. De haberlo hecho, tendría que haberlo descubierto, piensa Husserl, como verdadero suelo de toda teoría y toda práctica, también la científica. De modo que pudiera advertirse la idea de la *objetividad* como una más de las posibilidades de y en ese mundo, generada a partir de un interés determinado, en vistas a la consecución de un conocimiento exacto y riguroso de la naturaleza y de su potencial dominio técnico.

El desplazamiento de sentido (que, no olvidemos, fue posible por la previa separación de los dos mundos o espacios de posibilidades) que supone el olvido del mundo de la vida como el mundo real y como fundamento del ideal, representa el privilegio de un mundo constituido por objetividades, y con ello el triunfo de una *epistème* que se configura por directa oposición a la *dóxa* y su consiguiente devaluación. Es más, la nueva *epistème*, al hallarse vertebrada por una *mathesis* de tipo universal, es decir, por una estructura metódica que incluye cada uno de los elementos simples y últimos en los que se puede analizar el conocimiento, llevará lo más lejos posible la homogeneidad y hasta la identidad de la estructura objetiva del mundo, la estructura de la ciencia y la del entendimiento humano. En consecuencia, la *dóxa* será asimilada a la experiencia senso-perceptiva, como campo de relatividades meramente subjetivas, esto es, de falsas realidades. Hasta el punto de que los empiristas, que habían colocado en primer lugar esta experiencia, acabaron en una doctrina escéptica respecto al

---

<sup>61</sup> *Krisis*, pp. 49-50 / C, 51.

conocimiento científico, si bien no a la validez de la experiencia para la vida.

La mera subjetividad de las cualidades secundarias se transformó rápidamente en la tesis de la subjetividad de todos los fenómenos. Tuvo que convivir, no obstante, con un objetivismo de doble carácter: el objetivismo moderno se refería, por un lado, a las idealidades de la matemática pura, que llevadas al extremo constituían una lógica formal pura de la construcción de un mundo en general y de todo mundo posible, entendiéndose como un *apriori* absoluto tanto para la naturaleza como para el pensamiento. Y por otro lado, a la idea de la existencia trascendente al pensamiento de realidades en sí, esto es, autosuficientes y ajenas a la subjetividad perceptiva y cognoscente. En el fondo, ambos aspectos del objetivismo moderno se reunían finalmente en un mismo plano: las idealidades puras eran las realidades en sí, existentes más allá del pensamiento. Pero mientras el primer aspecto propició el surgimiento del idealismo y de su modalidad subjetivista, el segundo conducía aún a la exigencia de distinguir el mundo anímico de la realidad trascendente al mismo, y de establecer el puente entre ambos. La coexistencia del objetivismo y del subjetivismo, consecuencia directa de una concepción dualista de la realidad, debía producir complicados problemas propiamente filosóficos y oscuras paradojas de difícil aclaración.

El olvido del mundo de la vida presupone la exclusión de la subjetividad en la forma del sujeto implicado en el mundo (sujeto situado e interesado). Husserl critica <sup>62</sup> la abstracción galileana de los sujetos en su idealización de la naturaleza. Con ello se marginaban las dimensiones subjetivas presentes permanentemente en la experiencia y las actividades humanas, los significados referidos a los sujetos y las propiedades culturales de los objetos. Propiedades que éstos adquieren por el hecho de significar algo para el hombre, de tener una utilidad específica, de estar ligado su sentido a determinadas actividades (por ejemplo las de su fabricación) de

---

<sup>62</sup> *Krisis*, § 10.

sugerir otros objetos relacionados, una historia o una evolución, etc. Todo esto tiene que ver con nuestra comprensión del mundo. Al eliminarlo resultaban únicamente cosas corpóreas, es decir, caracterizadas sólo por cualidades espaciales (figura geométrica, longitud, volumen). Sin embargo, y aquí residía el punto clave, estas cosas meramente corporales, que eran el resultado de una abstracción de otras propiedades de las cosas en general, propiedades determinadas por el hecho de que los hombres tienen experiencia de ellas, las utilizan, etc., habían sido consideradas como las únicas cosas verdaderamente reales. Y tomadas en conjunto, se las había visto como un mundo completo y autosuficiente.

Husserl desarrolla entonces los presupuestos de la aparición del racionalismo filosófico moderno como una doctrina esencialmente paradójica, en la que la sustitución de la vida por el ámbito del pensamiento chocaba constantemente con el dualismo, concebido prácticamente como un paralelismo, de las estructuras del mundo y de la subjetividad, como dominios que se intentaba reconciliar mediante una instancia *a priori* respecto del mundo de las apariencias o, en definitiva, de la experiencia, es decir: el mundo en sí, objetivo, el supuestamente verdadero en sentido absoluto, realizado siempre de antemano, y coincidente formalmente con la estructura del intelecto humano, que debía ser capaz, por tanto, de alcanzar progresiva y metódicamente todas las verdades, la auténtica realidad, siempre que tuviera en cuenta las premisas del método, con lo que se señalaba, en el límite, el ideal de la *omnis-ciencia*.

Al concebir la naturaleza como un mundo real, cerrado sobre sí mismo, autónomo, compuesto únicamente por cuerpos y estructurado deterministamente de modo causal, el concepto de mundo se había transformado en términos absolutos, dividiéndose en dos totalidades: la naturaleza, autónoma, cerrada, autosuficiente; y el mundo anímico, carente de autonomía por hallarse referido al anterior.

El modelo de conocimiento de la ciencia natural era el exponente del mayor grado de racionalidad y eficacia alcanzables, y se pensó a continuación como modelo que debía ser válido en otros campos <sup>63</sup>.

En definitiva, tanto el mundo como la teoría unitaria que lo abarcaba, la filosofía, se pensaron como radicalmente racionales. Pero a esta racionalidad perteneció desde el comienzo aquella escisión del mundo, lo cual representaba un ataque directo al supuesto mismo de la racionalidad, y ya con Descartes generaba los problemas filosóficos más graves.

Además, el presupuesto objetivista y el dualismo desencadenado por él desvió el curso de las investigaciones en torno al psiquismo hacia un tipo de ser análogo al de las cosas corpóreas de la naturaleza, lo que condujo a la naturalización del alma (o la mente). Este terreno de la psicología naturalista fue capaz en primera instancia de plantear serias críticas a la concepción racionalista del mundo. Pero a la vez, por tratarse de una aproximación a los problemas del mundo desde la perspectiva del mundo psíquico, hizo aparecer con fuerza toda la problemática de la *subjetividad* <sup>64</sup>.

---

<sup>63</sup> *Krisis*, pp. 60-62 / C, 62-64.

<sup>64</sup> *Krisis*, §§ 11 y 13.



## 2. La tensión entre objetivismo y subjetivismo

Husserl propone entonces una interpretación del curso interno del pensamiento filosófico de la Modernidad. Interpretación que debe entenderse en los términos que hemos indicado al principio de este capítulo, al exponer los presupuestos de la reflexión histórica husserliana. Ésta, decíamos, quería alcanzar una comprensión suficiente del origen de la crisis en la que se hallaban sumidos la cultura y el hombre europeos. Pero el carácter histórico del pensamiento, como exponente del carácter histórico de la cultura, lo cual tiene su asiento en la historicidad del hombre mismo, determinaba la dificultad de obtener dicha comprensión. Ésta, a su vez, sólo podría lograrse si, desde la posición de quien pretende comprender, se arrojaba una interpretación tanto de aquel origen como del desarrollo de las diferentes propuestas teóricas, reconstruyéndolo críticamente y corrigiendo, en su caso, la interpretación procurada.

Este es el sentido del ensayo husserliano de recuperar y reasumir la historia de la filosofía moderna bajo la idea de una unidad de la que sus autores no eran conscientes. Una unidad que sólo se puede vislumbrar desde una perspectiva de conjunto, a la que el mismo Husserl pertenece como su punto provisionalmente final, pero que también apunta a una continuación, interpretando también de forma *teleológica* la historia del pensamiento, es decir, asignándole una tarea, aunque no bajo el presupuesto de una normatividad implícita en la misma, sino como un desarrollo posible desde la situación siempre abierta del presente. De manera que, además, la propuesta husserliana querría así presentarse como un acercamiento completo a la crisis, haciendo ver de dónde surge, en qué consiste y, por último, proponiendo una salida de la misma.

La interpretación a la que nos referimos se compone de dos momentos: en primer lugar, la filosofía moderna se ha desarrollado desde la

tensión, desde la contraposición, ya presente desde el principio, en Descartes, entre el objetivismo y el subjetivismo.

En segundo término, tras esta tensión se puede vislumbrar, no obstante, una unidad interna, es decir, al margen de la forma y la expresión exterior que en cada caso hayan adoptado las teorías: se trata de la dirección —implícita a lo largo de la época moderna— en el sentido de una evolución progresiva del transcendentalismo, y orientada hacia una forma final del mismo, que Husserl ve justamente en la *fenomenología* <sup>65</sup>. Digamos enseguida, eso sí, que no se refiere a la fenomenología como un cuerpo teórico ya dado definitivamente con su propia obra, sino que es entendida como una tarea, tan infinita e inacabada como lo es la historia misma, y acerca de la cual él pretende haber ofrecido y pretende finalmente ofrecer en la *Crisis* los pasos preparatorios previos y necesarios.

Debemos caracterizar, pues, ambos polos de la tensión:

a) El *objetivismo*, del que ya tenemos una idea a partir de la crítica a la ciencia galileana de la naturaleza, es una clase de realismo que consiste en suponer que los juicios del conocimiento se refieren a una realidad existente en sí, con independencia absoluta del sujeto o los sujetos que los emiten; realidad que se entiende como «objetiva», y de donde aquéllos obtienen su carácter racional y su acceso a la verdad incondicionalmente válida.

El objetivismo presupone siempre, por tanto, el mundo como previamente dado en la experiencia y, así, como evidente u obvio; en consecuencia sin reflexionar sobre esta obviedad, intentando únicamente alcanzar lo que, dentro de ella, puede obtenerse como verdad objetiva <sup>66</sup>.

b) Por su parte, el *subjetivismo transcendental* o *transcendentalismo* es la doctrina filosófica que expresa que el mundo no es

---

<sup>65</sup> *Krisis*, p. 71 / C, 73.

<sup>66</sup> *Krisis*, p. 70 / C, 72.

sino lo que de él obtenemos en la experiencia, y cualquier realización que pretenda superar su sentido relativo a los sujetos no puede sino estar fundado también en él. Es decir, que la experiencia, también aquella en que podríamos, en su caso, alcanzar una verdad hipotéticamente objetiva, es siempre la característica básica de los sujetos en cuanto tales. El mundo es, por tanto, siempre una configuración subjetiva dependiente de la vida de experiencia de los sujetos concretos <sup>67</sup>.

Partiendo de aquí, Husserl presenta a *Descartes* como el fundador original de las dos tendencias filosóficas que a lo largo de la Modernidad se contraponen: objetivismo de base racionalista, tomado de la ciencia galileana, y el motivo original que prepararía el transcendentalismo, es decir, propiamente el descubrimiento filosófico de la subjetividad, cuyo carácter problemático desde el principio provocaría en lo sucesivo la quiebra del racionalismo junto al que surgió.

El camino de Descartes (*Meditaciones metafísicas*) supone el comienzo de la teoría del conocimiento como una crítica que ejerce su influencia desde la experiencia sensible y el mundo que cobra sentido y valor a partir de ésta, hasta las construcciones típicas del conocimiento objetivo, con la ayuda del método de la duda. El hallazgo de una verdad absolutamente primera, capaz de resistir aquella crítica, la existencia del sujeto-yo que lleva a cabo el proceso de la duda, y su ser-pensante, coloca en el centro de toda la problemática metafísica el nuevo sentido de validez previa del mundo: su realidad fenoménica.

Con esto, la subjetividad adquiere una importancia que nunca antes había tenido; aunque a renglón seguido se convierte en un problema. Husserl critica a Descartes con razón el no haber llevado hasta sus últimas consecuencias la duda radical, que en términos de Husserl es una modalidad de *epojé* o puesta entre paréntesis de la validez de los diferentes grados de

---

<sup>67</sup> Cf. también la definición dada por Husserl: *Krisis*, p. 70 / C, 72, que, no obstante, comentaremos más adelante.

certezas. Dos son los puntos principales sobre los que Husserl hace descansar su crítica a la filosofía de Descartes: primeramente, la falta de radicalidad de la duda consiente en la identificación del *yo* al que se accede con el concepto tradicional de *alma*. Husserl advierte que, en realidad, el alma sólo puede ser el resultado de la abstracción del hombre total de su cuerpo. La teoría psicofísica del ser humano, ella misma idealista, ha de situarse en el dominio de las construcciones objetivas, y los dos elementos que propone como componentes del hombre, cuerpo y alma, se constituirían como fenómenos frente al *yo*, efectivamente puro, que había resultado del proceso de la duda metódica. Descartes no habría visto, entonces, las posibilidades que le ofrecía su propio descubrimiento; la duda sólo habría sido radical respecto a un tipo de realizaciones, respecto a una «parte» del hombre, pero no al respecto de la otra, por mucho que hubiesen quedado en entredicho también las verdades lógico-matemáticas. En fin, Descartes no advirtió la diferencia entre *ámbito anímico*, que es un ámbito objetivo, y *ámbito egológico*, que es el de un *yo* desmundaneizado.

Pero además, la mayor de las paradojas en que cae el planteamiento cartesiano es el mantenimiento del prejuicio objetivista, a pesar de la duda y a pesar del carácter fenoménico del mundo que vale para el sujeto. La meta de Descartes consiste en investigar el modo en que sea posible validar ontológicamente un mundo en sí, existente más allá de los fenómenos, como garantía de la verdad de los conocimientos humanos, una vez que se ha corregido la posibilidad del error; y al mismo tiempo, pretende con ello poner a la vista el valor gnoseológicamente primero de la manera en que las realizaciones y los fenómenos del sujeto, como alma vuelta sobre sí misma y sus propias *ideas*, pueden poseer un valor objetivo, esto es, pueden hallarse referidas a aquel mundo objetivo en sí. Un mundo y un conocimiento objetivos, lo que quiere decir en la concepción cartesiana, que trascienden la subjetividad, son los dos supuestos que no se dejan fundamentar desde las dos primeras Meditaciones, pero para los que se habían realizado y escrito, ya que permanecen ocultas en sus carácter acrítico para Descartes.

Por otro lado, le parece a Husserl que el empirismo inglés tomó el modelo de la filosofía cartesiana de una doble manera: aceptando sin crítica determinados elementos, como la identificación del sujeto con el concepto psicológico del alma, y criticando su pretensión trascendente u objetiva.

La falta de una reflexión en torno al método de la duda, al acceso al *yo* y al carácter «intencional» de las «percepciones» de la mente lleva ya a *Locke* a aceptar indiscriminadamente factores asignables al ámbito objetivo, a pesar del deseo explícito de permanecer en la esfera de la experiencia «interna», que nada sabe del «mundo exterior». Es más, el modelo mecánico-causal con el que se explican la experiencia y el conocimiento, como «afecciones» de las cosas reales del mundo objetivo en el alma o la mente, se acepta sin cuestionamiento ulterior, y concluye en una naturalización de la misma.

Finalmente, la filosofía de *Locke* termina en una posición agnóstica respecto a un conocimiento adecuado a la esencia del mundo objetivo: sólo es posible reconocer adecuadamente las «ideas».

De ahí pasa Husserl al escepticismo humeano. Al reducir los elementos en los que se sustentaba la filosofía racionalista a meras ficciones psicológicas, *Hume* pone al descubierto una primera pero profunda crisis del conocimiento objetivo.

Husserl critica a *Hume*, no exactamente el haber caído en un escepticismo, que por ser radical se aniquila a sí mismo, sino, con mayor énfasis, el hecho de no haber continuado, tras los resultados sumamente problemáticos y paradójicos de su investigación, con una reflexión encaminada a revelar los presupuestos sobre los que descansa aquélla.

Pero la filosofía de *Hume*, con su problematismo interior incluido, revelaba: 1) que la perspectiva subjetiva era desde Descartes ya inevitable en toda reflexión consecuente y coherente; 2) que la vida de conciencia se caracteriza por ser una vida productora de sentido de ser, así que todo lo que

adquiere sentido para un sujeto —también los objetos científicos— presupone una relación con él en su misma configuración.

El panorama filosófico con el que se encontrará, más tarde, Kant, es el del dominio de un racionalismo post-cartesiano. A la vez, estaba presente la influyente crítica humeana a ese racionalismo y su objetivismo.

La filosofía de Hume, y con ella la de todo el empirismo clásico, fracasaba, a la vez, para Husserl, justamente por donde comenzaba: por su comprensión misma de la sensibilidad y de la experiencia que le servía de base. La exposición de Husserl deja entender que la reflexión acerca de la experiencia sensible ha sido un punto sumamente problemático en el pensamiento moderno. En especial, el empirismo quiere fundamentar todo el saber en la experiencia, pero sustituye inmediatamente la auténtica percepción que presenta «cosas» por los «datos» sensibles, originalmente independientes unos de otros y concebidos según un patrón naturalista, en cuya configuración como tales no interviene en ningún aspecto la subjetividad.

*Kant* elabora, entonces, una teoría con la que quiere explicar el carácter subjetivo de la experiencia de objetos, tanto de los cuerpos en general de una experiencia cotidiana de la naturaleza, como de la consideración científica de los mismos, a pesar de mantener, aunque en un reducto de incognoscibilidad, la afirmación de «cosas en sí», esto es trascendentes al sujeto, y la oscura tesis de la *afección* de las mismas sobre éste.

Pero lo que a Husserl le parece verdaderamente nuevo en Kant es el haber sabido incluir la ciencia objetiva entre las realizaciones propias de la subjetividad, y diferenciar con claridad dicha ciencia de la teoría filosófica propiamente dicha, cuyo objeto había de ser la problemática interna a esa subjetividad activa, en donde la indagación de las condiciones generales de posibilidad de sus realizaciones en general, dejaría al descubierto la

ingenuidad de la ciencia objetiva en su pretensión de alcanzar, de «conocer», la naturaleza «en sí».

Con Kant habría surgido así un subjetivismo nuevo, transcendental, que continuaría en los sistemas, fundados en el kantismo, del Idealismo Alemán.

Así es, pues, como Husserl quiere hacer ver que la tensión entre objetivismo y transcendentalismo ha ido guiando la lucha de teorías filosóficas en la Modernidad. Pero que, más allá de esa lucha, representa un sentido único y global de la filosofía moderna, como orientación enfocada a un fin, concretamente al cumplimiento de la forma final del transcendentalismo, que se vería realizado, como dijimos, por la fenomenología, si bien como tarea infinita, nunca definitivamente acabada.

A la vez, comprobamos que Husserl se autointerpreta históricamente no sólo como heredero de la filosofía moderna, sino también como continuador de la misma, sólo que desde una posición crítica, al comprender e integrar sus fases previas y asegurar un método y unos fines nuevos, y desde donde estaría abierto el camino hacia el futuro.

## VI. LOS OBJETIVOS DE UNA NUEVA VERSIÓN DE LA FENOMENOLOGÍA

La posición filosófica que Husserl adopta en la *Crisis* pretende conjugar, una vez sentadas las premisas que acabamos de exponer, dos objetivos principales, extraídos precisamente de la tradición del pensamiento moderno. En ellos parece encontrar las dos cuestiones fundamentales que deberían ser recogidas y salvadas de la crítica a los filósofos anteriores, y por medio de cuyo desarrollo se entraría en el camino correcto de la fenomenología como expresión del ideal original de la filosofía:

1) De Hume recoge lo que podríamos decir que sería, a su juicio, el problema central de la reflexión filosófica, y que coincide con el «problema de Hume», que Kant —piensa Husserl— no habría llegado a vislumbrar jamás. Se trata del «enigma del mundo». El problema ahí contenido, que tampoco adquirió plena expresión en la obra de Hume, y que Husserl considera universal, queda así formulado:

«¿Cómo se puede hacer *inteligible* la *obviedad* ingenua de la certeza del mundo, en la que vivimos, y ciertamente tanto la certeza del mundo *cotidiano*, como la de las *construcciones teóricas* cultas fundadas sobre ese mundo cotidiano?»<sup>68</sup>

El «enigma del mundo» es, por tanto, el del mundo que, valiendo para nosotros como el único real, como el que es y existe efectivamente, y en el que nos encontramos nosotros mismos viviendo, es y sólo puede ser, sin embargo, un rendimiento subjetivo, esto es, una realidad cuyo sentido y cuya validez se configura en la vida de experiencia de los sujetos, en tanto

---

<sup>68</sup> *Krisis*, p. 99 / C, 101.



que es una realidad vivida por ellos, capaz también de acceder a construcciones que, basadas en lo realmente vivido, se constituyen como conjuntos teóricos con una pretensión significativa, no necesariamente inherente a la vida cotidiana. Se trata entonces de hacer inteligible o comprensible mediante la reflexión en qué consiste nuestra certeza o nuestra creencia en el ser del mundo, y cómo puede ser comprensible por sí misma, cómo eso llega a ser obvio o evidente en nuestra vida diaria.

Es justamente a esto a lo que pretende dar respuesta Husserl en las páginas centrales de la *Crisis* (tercera parte, sección A).

2) De Kant toma Husserl la idea de una filosofía entendida como *subjetivismo transcendental*. A éste le asigna un lugar destacado, en la medida en que representa, en la perspectiva husserliana, una «filosofía científica» (según lo que hemos dicho que debía entenderse por el ideal de Husserl de la filosofía como ciencia). El ideal y, claro es, el prejuicio husserliano de la necesidad de conducir la filosofía por el camino de la cientificidad ha sido quizá el motor más potente y a la vez más quebradizo del proyecto filosófico husserliano.

Husserl transforma el concepto kantiano de la filosofía transcendental en un concepto amplio, con el que ha caracterizado la orientación del subjetivismo y la dirección unitaria subyacente a todas las teorías filosóficas en la Modernidad.

La filosofía transcendental —y por tanto la fenomenología como forma final del transcendentalismo— es, en consecuencia, la que se interroga por la fuente última de todas las figuras de sentido con que se encuentra un sujeto, con el objetivo de fundarlas en su validez universal. En última instancia, la filosofía de la subjetividad debe reorientarse hacia el análisis del enigma del mundo, de nuestra certeza o creencia acrítica en la realidad del mundo.

Pero es justamente aquí donde la conjugación de los dos objetivos que recoge Husserl del pensamiento de Hume y de Kant, una vez

desarrollados, encuentra dificultades. Los dos capítulos siguientes están dedicados a poner esto de manifiesto.

## **CAPÍTULO 2**

### **LA SUPERACIÓN DE LA CRISIS: EL MUNDO DE LA VIDA**

El sentido de las reflexiones de Husserl en torno a la crisis de la cultura europea, centradas ante todo en el papel de la filosofía y las ciencias, no es meramente crítico. La historicidad del pensamiento y la orientación de la filosofía a la historia; la función axial de la razón depurada de las ingenuidades modernas y consciente de sí, junto con la noción de una responsabilidad del filósofo en el supuesto de que una de sus misiones sea llevar a su completa manifestación, en una tarea que ha de continuarse en el tiempo, la realidad más propia del hombre, consistente en la voluntad de ser racional; y finalmente la autocomprensión de Husserl como heredero de unos ideales que le han conducido a concebir su propio quehacer como una ampliación del transcendentalismo moderno en una forma integradora y final, la de la fenomenología, todo esto ha preparado el camino para abordar el intento de dar respuesta a la crisis y superarla.

Ayudado de todos estos pasos previos, Husserl pretende superar la crisis de la mano de una nueva fundamentación del proyecto fenomenológico, centrado en un concepto, si no enteramente novedoso en su obra, ciertamente sí tematizado propiamente como tal por primera vez en la *Crisis* <sup>69</sup>: el mundo de la vida <sup>70</sup>.

## I. MARCO CATEGORIAL DEL CONCEPTO HUSSERLIANO DE «MUNDO DE LA VIDA»

El mundo de la vida ya nos ha salido al encuentro en el contexto de la separación y contraste entre el mismo y el mundo de la ciencia, como «suelo» y fundamento olvidado de ésta, y en general como la realidad envolvente en que nos hallamos constantemente en nuestra experiencia y en nuestras actividades. El mundo de la vida se define, por tanto, en primer lugar, por oposición al mundo de la ciencia.

---

<sup>69</sup> Tercera parte, sección A. Si bien ya aparece en la segunda parte, aunque sin ser examinado en profundidad, como el fundamento olvidado por las ciencias. Véase también nuestro primer capítulo.

<sup>70</sup> Empleamos la expresión «mundo de la vida» como traducción del vocablo alemán, utilizado por Husserl, *Lebenswelt*, pero nos servimos a menudo de su enorme flexibilidad, para hablar también, en especial, de «mundo vivido», uso que depende del contexto y del sesgo específico que se quiere dar en su caso. Por otra parte, aunque la expresión «mundo de la vida» ya había aparecido en textos y manuscritos de Husserl anteriores a la *Crisis* desde 1930, es en esta obra donde al concepto a que se refiere se le dedica una atención especial y adquiere un sentido más preciso.

El mundo de la ciencia se nos presentaba como un mundo de objetos originados en una idealización del mundo sensible realmente experimentado, pero como impugnación teórica de éste y de su relatividad subjetiva. El mundo sensible, por el contrario, representa la realidad en la forma básica y general en que algo es en una experiencia efectiva, y por ello no se halla configurado a base de conceptos objetivos. Es más, como mundo de vida, como entorno y medio del vivir en general, se comprende como mundo «extracientífico» o «precientífico».

No se comprendería bien, sin embargo, el concepto introducido, si se dijese de él que se trata meramente del mundo de la experiencia sensible. La noción de experiencia implica en este contexto mucho más de lo que estamos acostumbrados a entender por ella. Para el sujeto que la tiene, toda experiencia está cargada de significaciones también valorativas, afectivas, volitivas, estéticas, objetivas, etc. Eran justamente estas significaciones, a excepción de las objetivas, las que las ciencias eliminaban u obviaban en su comprensión de la naturaleza y del mundo en general. Así que debemos entender que la afirmación husserliana del mundo de la vida como mundo precientífico se inscribe en el contexto de la crítica husserliana al objetivismo y representa una clara negación de la autocomprensión de la ciencia como *ontología general*. No obstante, la denominación «pre-científico» presupone un interés concreto en el círculo de una reflexión en torno a las ciencias, que sería malinterpretado si se tomase su sentido de suelo a partir del cual se pueden construir las ciencias objetivas como el único valor del nuevo concepto. El mundo de la vida es precientífico por esa razón. Y es extracientífico porque no se indentifica sin más con el de la ciencia, aunque lo incluye.

La ciencia es una práctica humana y como tal sólo es realizable en el mundo de la vida. Sus construcciones teóricas son conjuntos de saberes comprensibles, comunicables y disponibles dentro del marco del vivir unos hombres con otros y unas generaciones tras otras. Por tanto, precisamente por el carácter máximamente general del mundo de la vida, que incluye toda práctica y toda experiencia posibles, abarca también la ciencia y sus

idealizaciones, pero ya no la identifica con la estructura objetiva del mundo, sino que la comprende como una parte integrada en él.

Tras este planteamiento previo, se busca el valor filosófico del concepto de mundo de la vida, y su función ilustradora, en virtud de la cual el ámbito de la reflexión mueva a una superación de la crisis de la cultura europea, que como hemos visto hallaba su causa esencial en el primado moderno de la razón científica y su concepto ingenuo del mundo, y en una comprensión de la vida humana consecuentemente reducida. Se trata entonces de recuperar el mundo de la vida humana para la teoría, de hacer inteligible su estructura básica. Porque lo que está en juego para Husserl no es el triunfo de una doctrina sobre otra, sino la autenticidad de la comprensión del hombre de sí mismo y de su mundo, lo que equivale en este terreno a la autenticidad de su vida.

Comencemos por dar una definición del propio Husserl, ciertamente aún incompleta, pero que sirva como un primer punto de apoyo en el trabajo de comprender la realidad a que se hace referencia con el concepto introducido. El mundo de la vida es:

«[...] el mundo de la experiencia sensible que viene dado siempre de antemano como evidencia incuestionada, y toda la vida mental que se alimenta de ella, tanto la acientífica como, finalmente, también la científica.» <sup>71</sup>

Una vez que queda aclarada provisionalmente la realidad del mundo de la vida en su contraste, pero no en una oposición excluyente con el mundo de la ciencia tal como ésta se desarrolló desde la época de Galileo, nos fijamos en su definición como el mundo de la experiencia sensible que está ya siempre dado, y dado además como certeza incuestionada.

El mundo de la vida, que Husserl introduce nada más comenzar la tercera parte de la *Crisis* a propósito de la crítica de Kant, como el

---

<sup>71</sup> *Krisis*, p. 77 / C, 80.

presupuesto inadvertido de su filosofía, es el mundo que encontramos constantemente en nuestra experiencia, y en el que nos encontramos viviendo ya de forma consciente. Es el mundo de todas las realidades conocidas, dudosas, posibles e imaginadas. Acoge, por tanto, cosas y relaciones entre las cosas. En él se halla incluido el hombre que en cada caso vive (experimenta, hace, piensa, quiere, habla, etc.) como un *yo* para sí mismo, así como los demás hombres. Le pertenecen igualmente los objetos y hechos culturales, como teorías científicas y filosóficas, obras de arte y utensilios. E igualmente los proyectos, las tareas, los recuerdos, las fantasías.

Quiere esto decir que el núcleo fundamental que compone el mundo de la vida es la experiencia sensible, pero abarca un conjunto mucho más amplio, que incluye todo aquello que de un modo o de otro tiene alguna forma de existencia para los hombres, ya sea ésta una existencia corporal o mental. En efecto, si la experiencia sensible puede por sí misma configurar un mundo, entonces ello quiere decir que comporta una infraestructura de sentido por la que lo experimentado se muestra siempre como algo mucho más amplio y rico que el contenido efectivamente presente.

No cabe duda de que la noción a partir de la cual pensó Husserl el concepto de mundo de la vida es el de la «actitud natural». Sólo que si bien en sus obras anteriores se trataba de superar tal actitud para alcanzar una actitud teórica pura, transcendental, desconectada del conjunto de intereses y necesidades vitales, junto con otras modalidades de la vida humana, tales como la voluntad, la emotividad, la expresión estética, etc., la actitud natural, la que comprende todo este conjunto, pasa en la *Crisis* a un primer término. No se trata entonces de hacer abstracción de sus implicaciones, sino de indagar su dimensión no visible en la misma actitud que las convierte en tales, en la actitud de la experiencia. Efectivamente, el análisis del mundo de la vida y el retroceso hacia él desde el mundo de las ciencias constituye una parte del método de la filosofía fenomenológica.

Pues bien, la actitud natural se definía como la actitud en la que somos conscientes de un mundo, justamente como aquella realidad que está delante de nosotros, y a la que, sin reflexionar sobre ello, atribuimos una existencia efectiva o real. En esta actitud estamos dirigidos a cosas de diversas maneras, y las tomamos, tal como se nos presentan, como efectivamente existentes en el espacio y en el tiempo. Estas cosas componen nuestro mundo circundante, que no es sólo un mundo de objetos, sino que incluye igualmente las cualidades de los mismos, a cada uno de nosotros y a los otros hombres y animales, así como valores, bienes, útiles, estimaciones, etc.

Pero así como en obras anteriores Husserl negaba la posibilidad de fundamentar con rigor el conocimiento desde el terreno de la actitud natural, reformulado en la *Crisis* como el mundo de la vida, se concibe como el presupuesto imprescindible para cualquier fundamentación.

Por otro lado, precisamente por el carácter que le confiere el hecho de responder a nuestra actitud natural, decíamos también que el mundo de la vida es una certeza incuestionada. Quiere decir que lo que en él aparece posee el sentido de lo obvio, de lo que no se pone en duda. En esta medida tenemos nuestros hábitos teóricos y prácticos y comprendemos el mundo de una forma que no problematizamos en lo básico. Se puede decir que estamos orientados al mundo y a todo lo que le pertenece en el modo de la creencia.

Esto ocurre porque nuestra experiencia del mundo circundante transcurre no sólo como experiencia de objetos; junto a ella tenemos experiencia del campo global en el que los objetos se nos muestran en cada momento. Sólo percibimos, por ejemplo, un objeto, percibiendo también el contexto en el que aparece. Sin este contexto, carecería del sentido que tiene para nosotros como un objeto espacial, que se encuentra en un determinado lugar con respecto a otros y a nosotros mismos, y que podemos seguir percibiendo desde otros lados. Este tipo de experiencia es distinto de la experiencia actual de objetos. Pero no se comprende una sin la otra. A ella y



a lo que comprende se refiere Husserl con el nombre de «horizonte». Ahora bien, un objeto percibido tiene como horizonte el campo perceptivo actual del sujeto. Pero este campo tiene lugar igualmente en un horizonte más amplio, formado por el espacio que está fuera del alcance perceptivo momentáneo del mismo sujeto, pero con el que éste cuenta. También cuenta con el tiempo pasado, en la medida en que, sin necesidad de recordar explícitamente, retiene de él diversos sentidos de su experiencia anterior; y del mismo modo cuenta con el futuro, como el conjunto indefinido de posibilidades de su experiencia y de su actividad, posibilidades que ya se hallan sugeridas en cierta manera en la experiencia presente. El tiempo así considerado —el tiempo vivido— es también un horizonte. Si, por último, ampliamos estas consideraciones hasta el máximo posible, el horizonte mayor y, en definitiva, universal, el horizonte de horizontes, es el mundo.

Lo cual significa que, igual que cualquier horizonte en general, el mundo, más exactamente el mundo de la vida, se halla siempre presente de antemano. Nuestra experiencia, nuestras actividades, deseos, valoraciones y estimaciones, la creación artística y la contemplación comprensiva de obras de arte, la utilización de instrumentos y la elaboración de proyectos o la propuesta de tareas, todo ello presupone el mundo de la vida. Y lo presupone como el medio en el que todo eso es realizable, en el que ya poseía un sentido, del que teníamos una cierta comprensión previa, pero en el que también ha llegado a adquirir el sentido que poseen para nosotros una vez llevado a cabo. Se trata exactamente del mundo de nuestra vida, porque ésta tiene lugar sobre un fondo de sentido con el que cada uno de nosotros contamos permanentemente sin hacerlo explícito, sin que esté expresado o fijado de alguna manera para nosotros.

Por estar siempre presupuesto, el mundo de la vida es como nuestra *opinión* básica. Pero tiene el sentido de una opinión originaria. El mundo vale, y vale de antemano para los hombres de muy diferentes maneras y en diferentes grados. Toda ciencia, todo conocimiento fundado rigurosamente, la *epistème*, no representa la forma en que el mundo es o vale en los términos generales de la vida humana, sino que sólo a partir de

ellos puede hacerse valer como práctica humana, como una entre otras, y aspirar a un conocimiento que se comprende ahora como realización que destaca sobre un fondo más amplio, esto es, que está determinada por la historia y por la cultura en la que ha surgido, y por otras dimensiones del mundo tal como primordialmente lo vivimos.

El mundo así considerado no tiene que ver, por tanto, con conocimientos absolutamente fundados, pero toda fundamentación del conocimiento tiene lugar inevitablemente en él y a partir de él. No tiene que ver tampoco con concepciones del mundo particulares, diferentes y relativas. No es una concepción del mundo ni propiamente la interpretación de una cultura. Sin embargo, toda concepción del mundo, toda interpretación y toda cultura toman su asiento en él como realidad global, aunque abierta, que permanece continuamente como el campo de éstas y otras posibilidades. El mundo de la vida no es ninguna de sus objetivaciones posibles, ya sea la de la ciencia, la literatura, el arte, el derecho o la moral. Éstas sólo valen en él, por él y para él, y forman parte de él.

La noción de horizonte pone de manifiesto, entonces, la idea de una realidad que actúa como telón de fondo de la experiencia, de las actividades humanas, de la voluntad, de la afectividad, etc., y que es la expresión de un campo de posibilidades indefinido o indeterminado, que está abierto, esto es, que varía y se enriquece indefinidamente. En cada experiencia y en cada acción que emprendemos, está ya siempre dado como horizonte universal el mundo de la vida, por tanto, como suelo de posibilidades y, en esta misma medida, de limitaciones, de vías abiertas y de obstáculos. La noción de horizonte, aplicada en este sentido al mundo de la vida, puede interpretarse como una reformulación y una matización del concepto de lo *a priori*.

La noción de lo *a priori* remite en la tradición filosófica a aquello que desde un principio determina toda experiencia, y que por ello no es algo que surja a partir de ella. Cabe, no obstante, establecer una diferencia entre una concepción formal y otra material de lo *a priori*. Es formal (y sólo en

este sentido lo denominamos así) si no es ello mismo experimentado, sino que únicamente se considera como una forma de la experiencia, pero no dada en ella como contenido de la misma. Lo *a priori* en la *Crisis* es más bien material o concreto, lo que quiere decir que está dado ello mismo en la experiencia, que también es objeto de experiencia, siendo al mismo tiempo una condición o una determinación de la misma. Por ello se trata de una clase peculiar de experiencia, que abarca o engloba toda experiencia en general <sup>72</sup>.

Parece natural que esto sea así en una filosofía que se concibe como fenomenológica, puesto que sólo admite como fundamento original la experiencia, y parte constantemente del sujeto que tiene la experiencia y que permanece en ella, incluso al reflexionar.

Por tanto, lo *a priori* concreto o, sustantivándolo —precisamente porque es algo experimentado y concreto—, el *apriori* concreto en la *Crisis* es el mundo de la vida. Pero es posible distinguir en él unas dimensiones, unos estilos genéricos, unos horizontes que se funden en él en cuanto horizonte universal. Hablaremos en este sentido de los *aprioris* del mundo de la vida, o del mundo de la vida como apriori de esta o aquella clase.

Pero antes de pasar a este asunto, digamos que la idea de unos aprioris concretos o materiales tiene que ver con la del mundo de la vida, porque éste es exactamente el mundo propiamente humano. Los aprioris determinan la forma de ser del mundo, porque expresan a la vez las formas básicas de ser del hombre, de comprender su mundo y de comprenderse a sí mismo. Son aprioris de un mundo al que también pertenece el hombre. Por eso son experimentados por él, pero al mismo tiempo condicionan la forma de su experiencia. Cuáles son las condiciones y cómo se produce de hecho

---

<sup>72</sup> G. BRAND, *Die Lebenswelt. Eine Philosophie des konkreten Apriori*, Walter de Gruyter, Berlín, 1971, p. 51; y para ampliar el tema pp. 49-55. Cf. también L. ELEY, *Die Krise des Apriori in der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1962.

una y otra experiencia es lo que pretende explicar el análisis del mundo de la vida.

Como ya hemos comentado, pensamos que el asunto que se juega el pensamiento del último Husserl tiene que ver con las relaciones entre el hombre y su mundo. De hecho, introduce el análisis del mundo de la vida distinguiendo un doble modo de ser del hombre en relación con el mundo, que preside toda la argumentación, para volver a aparecer al final de la misma, como el problema fundamental en el que desemboca la reflexión.

Según tal distinción <sup>73</sup>, el hombre es, por una parte, un objeto entre objetos. Es decir, es una realidad situada espacialmente en un lugar u otro del mundo de las cosas espaciales y en relación a ellas. En este sentido, el hombre está en el mundo, forma parte de él como las otras realidades presentes corporalmente.

Desde un segundo punto de vista, el hombre es también sujeto para el mundo. Cabe señalar en esto dos aspectos: en primer lugar, el hombre es sujeto de experiencia, que se capta como un *yo*, y que en cuanto tal se refiere al mundo en actividades subjetivas como pensar, valorar, percibir, etc. Por otro lado, el mundo sólo tiene el sentido o los sentidos que se hacen valer en las múltiples y cambiantes experiencias, pensamientos, valoraciones y acciones de dicho sujeto, y en diferentes modalidades de validez (certeza, duda, apariencia, probabilidad), sin que por ello deje de valer el mundo mismo como tal.

Consecuentemente, la relación hombre-mundo en su doble vertiente es previa a la manera en que puedan pensarse ambos, uno con independencia del otro. La idea de los aprioris concretos ha de entenderse, pues, en referencia a dicha relación.

---

<sup>73</sup> *Krisis*, p. 107 / C, 109.

## II. EL MUNDO DE LA VIDA COMO APRIORI

### 1. El apriori corporal: primado de la percepción y cuerpo propio

Las realidades que se presentan en el mundo de la vida como cosas concretas poseen una forma básica: la corporalidad. Incluso aquello que no puede tomarse solamente como cuerpo (animales, objetos culturales, etc.) se muestra en el mundo de la vida también con una corporalidad <sup>74</sup>. Incluso las ideas y el pensamiento adquieren un lugar en el mundo, aparecen literalmente en él, sólo cuando son expresados por medio del lenguaje natural, del arte, del simbolismo matemático o lógico, que son realidades también «corporales».

Digamos enseguida que lo que se halla por debajo de esta noción de corporalidad no es otra cosa que la propiedad de ser *sensibles* las realidades concretas que nos salen al encuentro en el mundo de nuestro vivir cotidiano. El hecho de ser visibles, tangibles, etc. Pero una melodía, aunque también pueda considerarse desde un punto de vista psíquico (una melodía imaginada o recordada), también tiene lugar en el mundo sólo gracias a que queda incorporada o está encarnada en una serie de sonidos. Estos son su corporalidad.

Pero prestemos atención a esto y no dejemos pasar por alto algo absolutamente fundamental: que la corporalidad de las cosas sea definida

---

<sup>74</sup> *Krisis*, p. 108 / C, 110.

por la sensibilidad es un indicativo del cambio radical de la actitud filosófica en torno a aquélla. Pues lo habitual en la Edad Moderna consistía en describir su modo de ser esencial a través de conceptos científicos o cuasicientíficos (recuérdese la *extensión* cartesiana), la mayor parte de las veces asociando lo corporal a la noción de lo material o de materia, cuyo significado ha variado, no obstante con insistente frecuencia, lo que explica, por otra parte, su carácter inicialmente problemático. Así que si lo corporal sólo tiene sentido por ser sensible, comprobamos que el primer rasgo importante en este punto es la exigencia de que las cosas, si han de ser tales y este «ser» significa tener lugar en el mundo, aparezcan. El *aparecer* se vuelve aquí hilo conductor, pero conjugado con otro par de conceptos centrales: se puede afirmar que para Husserl existe una relación muy precisa entre el hecho de aparecer las cosas en el mundo y el vivirlas como tal, esto es, como algo que aparece sin más, espontáneamente, el que este aparecer sea en principio un aparecer en formas sensibles, y finalmente la posibilidad de clarificar ambos elementos con el concepto de *percepción*.

La percepción es uno de esos conceptos que han ido modificando su sentido a lo largo de la historia del pensamiento, en virtud de la doctrina general, ya filosófica o psicológica e incluso fisiológica, que lo ha empleado. Pero fundamentalmente surge con fuerza en el contexto de la nueva psicología derivada del empirismo de Locke, Berkeley y Hume como puerta de acceso de la experiencia y el conocimiento. Pero sin duda se ha mantenido por encima de las diversas opciones como una de las actividades o realizaciones de un sujeto. Unas veces más espiritualizada, otras más material, la regla ha sido una restricción de sus capacidades reales a una mera función genética, y la devaluación de sus rendimientos. La causa fundamental hay que encontrarla en el privilegio moderno del conocimiento exclusivamente racional, es decir, intelectual, lo cual es una parte del origen de la crisis de la que se queja Husserl, y la consideración de la percepción como un mero fragmento de la experiencia, que supuestamente sólo aportaba fragmentos de cosas, incapaces por sí solos de tener sentido, y siempre viviendo a expensas de otra actividad de tipo intelectual.

La posición que adopta Husserl en la *Crisis* posee una doble vertiente: en primer lugar, el contexto en que se introduce la percepción y el sentido primario que se le concede implican un punto de vista diferente, acorde con la circunstancia de encontrarse analizando la estructura del mundo de la vida cotidiana, en el que no nos movemos necesariamente con conceptos científicos especializados, y suponen un camino abierto a una consideración radicalmente distinta de toda la tradición acerca de la percepción, aunque esto sólo llegará más tarde con Merleau-Ponty.

En segundo término, Husserl es aún tributario de las concepciones heredadas y prolonga la dependencia del concepto de percepción respecto de la necesidad de atribuirlo al recinto propio de un sujeto plenamente autoposesivo. No obstante, alguna diferencia en relación con obras anteriores es palpable: Husserl designa con el término «intuición» el papel, por así decirlo, subjetivo de toda *presentación*, que es como se traduce el hecho de aparecer las cosas en el mundo. Ahora bien, las diferentes *presencias* pueden responder a diferentes modos de presentación, y por tanto de intuición. Cabe distinguir ante todo la percepción y varios modos de re-presentación. A la percepción corresponde el privilegio de ser el modo originario de toda presentación, pues indica la manera en que algo se presenta como en persona, como ello mismo y actualmente, ahí delante, ahora mismo, mientras que todas las re-presentaciones (recuerdo, imaginación) se caracterizan por repetir el contenido básico de algo percibido o perceptible, aunque con ciertas modificaciones en las que no entramos.

Bien visto, no hay por qué derivar inmediatamente de la definición de lo percibido como una presencia, como un aparecer, un intuir yoico en toda regla. En este aspecto Husserl permanece sujeto a sus otras definiciones previas, aunque el terreno ha sido alisado en cierta medida, eludiendo la descripción del percibir en el marco de los actos constitutivos de una conciencia. En *Ideas I*, la percepción era una intuición que daba originariamente, donde «dar» poseía el sentido de un rendir o producir de los actos intencionales de la corriente de vivencias del sujeto. En la *Crisis*, sin

embargo, el hilo conductor lo toma inicialmente el mundo de la vida: las cosas que aparecen en él lo hacen en una situación dinámica, que responde bien a la variación de las perspectivas en que se muestran y su proximidad o lejanía, bien a los movimientos y mutaciones de las cosas mismas, a través de los cuales siguen siendo identificadas. El mundo es visto igualmente como el mismo, a pesar de todas estas variaciones producidas en su interior. A toda esta multiplicidad corresponde, por una parte, la diversidad de lo sensible, que constituye la corporalidad de las cosas, así como también la corporalidad propia, al asumir el papel central que representa en este terreno.

El *cuerpo propio*, el de aquél que en cada caso percibe y que se percibe a sí mismo, es el reverso del mundo como espacio de cosas corporales y sensibles. La historia de la tematización del cuerpo humano, en la que tampoco vamos a entrar, es sumamente representativa de la del pensamiento occidental <sup>75</sup>. Lo que en este momento nos interesa destacar es que el tratamiento propiamente fenomenológico que Husserl da al cuerpo lo aleja definitivamente del práctico desprecio al que, con alguna notable excepción, ha sido sometido en su consideración específicamente filosófica en la cultura occidental.

Reducido a un breve apunte, al cuerpo humano se le ha otorgado en la tradición filosófica un papel gnoseológico mínimo, considerándolo como mero medio e incluso como obstáculo en el acceso al conocimiento de más

---

<sup>75</sup> Se pueden leer también tres exposiciones del tema y de la historia del cuerpo desde diferentes perspectivas en tres obras de P. LAÍN ENTRALGO, *El cuerpo humano. Oriente y Grecia antigua*, Espasa-Calpe, Madrid, 1987, *El cuerpo humano. Teoría actual*, Espasa-Calpe, Madrid, 1989 y *Cuerpo y alma. Estructura dinámica del cuerpo humano*, Espasa-Calpe, Madrid, 1991. Y para la línea de una valoración positiva del cuerpo propio, véase especialmente *El cuerpo humano. Teoría actual*, ed. cit. pp. 115-136 y 230-280. Sobre el problema específicamente filosófico del cuerpo y el análisis de algunas teorías en torno a tal asunto, véase S. RÁBADE, *Experiencia, cuerpo y conocimiento*, C.S.I.C., Madrid, 1985.



alto nivel o grado de verdad, esto es al conocimiento racional o exclusivamente intelectual. Pero era una mediación obviada enseguida incluso como tal. A la vez, por este motivo y por otros de distinta procedencia, el cuerpo fue degradado ontológicamente, es decir, en su ser o bien en su valor de ser. Nuevamente, la causa principal se encontraba en la consideración del cuerpo en su mera corporalidad, es decir, como resultado de haberlo identificado sin mayor profundización con los cuerpos que en general encontramos en el mundo, naturales o artificiales. O lo que es lo mismo, al tratarlo como un fragmento del mundo, como un objeto entre objetos, y separando de él el principio de su animación. En fin, los prejuicios modernos del objetivismo y del dualismo se aliaron definitivamente para su infravaloración.

Sin embargo, nuevamente tenemos que destacar la ambivalente posición de Husserl con respecto a este asunto. De una parte, introduce los elementos suficientes para una revisión del tema. En la *Crisis* concede a la corporalidad el valor de un apriori de la experiencia, y por tanto del mundo de la vida cotidiana. Lo cual le debería haber llevado, si hubiese desarrollado los argumentos hasta el final, a su consideración desde la perspectiva de lo transcendental, como condición de posibilidad del conocimiento en general, también del científico. Pero con anterioridad a la redacción de la *Crisis*, se hallaba adherido en parte a la comprensión objetivista del cuerpo, si bien ya era posible delinear los aspectos capitales de una consideración nueva del cuerpo.

Vamos a repasar los puntos principales del análisis husserliano de la corporalidad del sujeto en la época de *Ideas*, para así hallarnos en disposición de estudiar y juzgar su última aproximación, justamente la de la *Crisis*.

Para el idealismo esencialista del Husserl de la época de *Ideas*, el problema de la corporalidad sólo podía plantearse desde el punto de vista de la constitución de objetos. Se convirtió en el problema de cómo integrar al sujeto de experiencia y de conocimiento, que organiza y legitima el mundo

material desde la corriente de sus vivencias, en ese mismo mundo, del que se puede decir que también forma parte. Para ello partió Husserl de la definición de la corporalidad como *realidad material*, y así entendida suponía la capa básica de los contenidos intencionales y de toda constitución de realidades espaciales.

En *Ideas I* <sup>76</sup>, el cuerpo propio no es solamente un percepto, sino también aquello que es necesario para percibir. La percepción, la experiencia primaria, no es posible por tanto sin cuerpo. Todo el mundo constituido por el sujeto a partir de esa experiencia fundamental es inconcebible, desde esta perspectiva, si al sujeto no le pertenece de alguna manera la condición de ser corporal. Ahora bien, esta condición sólo aparece como irrecusable cuando se trata de constituir el mundo material, en el que toma parte la percepción. La conciencia es algo realmente distinto del cuerpo. Sin embargo, con objeto de explicar precisamente el sentido trascendente de las realidades materiales, que no puede quedar obviado en una filosofía que se apoya en un concepto de conciencia pura capaz de distanciar absolutamente el mundo como fenómeno, resulta imprescindible aclarar de qué modo es dicha conciencia capaz de rendimientos con valor de trascendencias. Para ello distingue Husserl <sup>77</sup> dos modos de ser de la conciencia: ésta es medio del mundo, es decir, el polo subjetivo por el cual es posible la experiencia y la posesión cognoscitiva del mundo; y es también un proceso real, algo del mundo. Es esta segunda dimensión de la conciencia la que aquí importa: ¿cómo es posible que algo que es medio, lugar o condición del ser y de la validez del mundo venga a residir en el mundo de algún modo, con objeto de intervenir orporalmente en la percepción, y así captar en su carácter trascendente las realidades materiales? Husserl contesta que ello sólo es posible porque la conciencia participa en la trascendencia. Es decir, sólo siendo capaz la conciencia de

---

<sup>76</sup> *Ideas I*, § 39.

<sup>77</sup> *Ideas I*, § 53.

transformarse ella misma en algo trascendente, perteneciente al mundo, puede alcanzar las cosas espaciales en su forma específica de ser.

Sin embargo, esta conclusión es de todo punto insatisfactoria. Por un lado, sigue dejando sin explicar cómo se conjugarían las dos dimensiones mencionadas de la conciencia, pues no se ve por ninguna parte cómo desde una definición de la misma como una realidad para sí pura pueda encarnarse, convertirse en uno más de los objetos de un mundo constituido frente a ella. Además, Husserl no se muestra convincente, pues una de dos, o se inscribe en una teoría dualista que impone la idea de una unión entre el plano puramente subjetivo y el cuerpo, con lo que queda sin explicar el procedimiento real de aquella participación, o no tiene más remedio que caer en la naturalización de la conciencia, efecto no deseado por él.

El segundo libro de *Ideas*, dedicado a las investigaciones fenomenológicas acerca de la constitución, presenta una estratificación del proceso constitutivo en diferentes niveles, de los cuales el básico es el referido a los objetos sensibles. Dando un paso más respecto al primer libro, da el nombre de «naturaleza» al universo espacio-temporal, como ámbito general de la experiencia posible <sup>78</sup>. A la hora de analizar la constitución de objetos, ve la necesidad de retroceder a los objetos originarios, más atrás de los cuales no hay otros, es decir, más allá de los cuales no es posible seguir retrocediendo, pues lo últimos son los fundantes. Estos objetos son los objetos sensibles, que son dados en la percepción sensible como cosas reales. Ahora bien, y retengamos esto, este concepto de naturaleza se propone ante todo como objeto de la ciencia natural, y consecuentemente como correlato de una conciencia que constituye campos objetuales de las ciencias en el sentido de esferas de «cosas puras», de objetividades <sup>79</sup>.

---

<sup>78</sup> *Husserliana IV, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, II: «Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution», Martinus Hijhoff, La Haya, 1952, § 1.

<sup>79</sup> *Ideen II*, §§ 8-11.

Una vez apuntado esto, tomemos el argumento del cuerpo propio, al que sin duda se le concede un papel primordial en este nivel de experiencia y de constitución, pero que adquiere un mayor significado por tratarse del nivel básico de toda la experiencia.

Para ello hay que considerarlo en primer lugar como sujeto, como el sujeto que realiza la experiencia. Pues bien, la primera tesis de Husserl afirma la dependencia de las cualidades intuitivas de las cosas materiales con respecto al cuerpo como sujeto de la experiencia <sup>80</sup>. Dichas cualidades, por tanto, no hacen referencia exclusivamente a las cosas a las que adhieren, sino igualmente al sujeto humano, concretamente a su cuerpo y a la sensibilidad. El cuerpo es el medio de toda percepción, es el órgano de la percepción; es necesario en toda percepción. Las cualidades sensibles percibidas en los objetos son unas u otras, de esta o aquella manera, en dependencia directa de la corporalidad humana. Los ojos se dirigen en la visión a lo visible, la mano alcanza táctilmente los objetos, etc. Con la percepción se aportan contenidos sensibles que expresan siempre a la vez algo del cuerpo propio.

Pero para comprender adecuadamente los análisis que siguen, es necesario diferenciar desde este preciso instante dos dimensiones o dos formas de contemplar el cuerpo propio:

a) Podemos contemplar el cuerpo tanto en la experiencia como en la teoría como cualquier otra cosa corporal del campo perceptivo, con cualidades sensibles propias y aspectos espacio-temporales, como su situación entre otros objetos, etc., a todo lo cual se suele añadir, también desde un punto de vista objetivo, la posesión de órganos sensoriales localizados sobre distintas partes del cuerpo y atribuidos a un funcionamiento interior.

---

<sup>80</sup> *Ideen II*, § 18.

A esta caracterización hacemos corresponder las expresiones de *cuerpo objetivo y cuerpo físico* <sup>81</sup>.

Ya hemos comentado antes que esta es la visión del cuerpo propio que ha predominado en la historia del pensamiento, como si fuera la única posible.

b) Una segunda dimensión del cuerpo propio, que no es del todo incompatible con la primera, es aquella en la que éste, lejos de captarse como un objeto entre objetos dentro del campo de las cosas percibidas y constituidas, funciona como sujeto de la percepción. Desde este punto de vista, el cuerpo es un centro de sensaciones y orientaciones, y se muestra activo en el percibir. Siente y percibe sintiéndose y percibiéndose a sí mismo. Y propiamente es el fundamento de sentido de la experiencia. No caben aquí consideraciones objetivas más que de un modo derivado.

Se apela al cuerpo así considerado empleando principalmente la expresiones *cuerpo vivo y cuerpo vivido* <sup>82</sup>, aunque dependiendo del matiz sobre el que se quiere hacer hincapié, son igualmente posibles otros vocablos.

La realidad del cuerpo propio nos abre los ojos entonces al fenómeno conjunto de la experiencia sensible de objetos y la experiencia del propio cuerpo.

En toda percepción de cosas espaciales se producen al mismo tiempo y junto a ella *sensaciones cinestésicas*. Se trata de sensaciones del propio cuerpo, exactamente de sensaciones de los movimientos que éste realiza o sufre al percibir. Gracias a estos movimientos sentidos por el sujeto, adquiere éste tanto la noción correspondiente del objeto percibido, como la de la localización de los miembros y partes móviles de su cuerpo. En otras palabras, al percibir, algo que propiamente hacemos con el cuerpo,

---

<sup>81</sup> Estas expresiones equivalen y explicitan el término alemán *Körper*.

<sup>82</sup> Equivalen a *Leib*.

no sólo percibimos un objeto determinado, sino a la vez, y por obra del mismo proceso, nuestro cuerpo. Y percibimos ambos como las dos caras de una moneda, como dos dimensiones íntimamente relacionadas.

El cuerpo es visto por Husserl como un órgano sensorial que se mueve libremente. El mundo se organiza en relación a él, esto es, como *mundo circundante o en-torno* <sup>83</sup>.

Pero a Husserl le interesa destacar dos tipos distintos de sensaciones: las sensaciones de las notas o cualidades de la cosa percibida en cada caso, y las de lo que llama «circunstancias». Estas últimas no se refieren a lo propiamente percibido, es decir, al objeto concreto que percibimos y al que atendemos actualmente en cada caso (esta mesa, este libro, este árbol). Son, por el contrario, sensaciones de lo que circunda o rodea a este objeto. El conjunto de nuestra visión momentánea, por ejemplo, siempre abarca más que el objeto concreto al que atendemos. Correlativamente, también poseemos ciertas sensaciones de algunas partes del cuerpo, aunque no intervengan en una determinada sensación, pero que, sin embargo, son necesarias para la organización global del conjunto, del pedazo de mundo que se nos muestra en cada momento y de nuestra posición y movimientos en él, puesto que ambas cuestiones van unidas.

Ahora bien, y quedémonos con este apunte, la excesiva dependencia de Husserl respecto del punto de vista subjetivo, le hace incidir sobre el carácter «motivado» de las sensaciones que presentan la cosa percibida. Estas están motivadas, a su entender, por las sensaciones cinestésicas, es decir, las que nos dan idea de nuestro cuerpo.

El papel del cuerpo es, en cualquier caso, de la mayor importancia. A percibirse a sí mismo como algo libremente móvil y organizar coherentemente el mundo percibido y su propia movilidad, se muestra como *centro de orientaciones*, a partir de la función constitutiva de

---

<sup>83</sup> *Ideen II*, § 18.

las significaciones sensoriales en la construcción de la espacialidad. El *yo* tiene su ámbito o campo perceptivo; con él vienen dadas las cosas sensibles, y éstas poseen ya cierta orientación: aparecen al sujeto de uno u otro perfil, cerca, lejos, arriba, abajo, a la derecha o a la izquierda (en realidad también ocurre esto con las cosas imaginadas o recordadas). En estas formas de aparecer coexiste la referencia implícita a un *aquí* y a sus direcciones fundamentales. Este *aquí* corresponde al lugar del cuerpo, que es en consecuencia el portador del *punto cero* de todas las orientaciones, y por ello de la constitución del espacio, que ha de entenderse, no como el espacio ideal o inventado de la geometría o de la física, sino como el espacio vivido, ajeno en principio a las teorías científicas <sup>84</sup>.

Gracias a su capacidad de moverse, el sujeto —el cuerpo— puede dinamizar el sistema de sus fenómenos espaciales, modificando las orientaciones al variar su posición en el espacio, lo que es una forma de hablar, pues lo que realmente hace es modificar su posición por relación a los demás cuerpos u objetos, sin dejar de encontrarse a sí mismo «aquí». Su capacidad organizativa del espacio y su permanencia en el *aquí*, lo cual no es sino una forma de realizar su propia identidad, es además el principio de la identidad de los objetos, ya que en el cuerpo móvil se funda la coherencia de toda percepción, la legalidad del cambio de los perfiles que presentan las cosas sin dejar de mostrarse como las mismas, y el orden de sus orientaciones.

La experiencia del propio cuerpo es, por tanto, distinta en muchos aspectos de la de las demás cosas corporales del mundo, por mucho que el cuerpo pueda percibirse también como *objeto*. De hecho, hay partes del mismo que podemos percibir con el tacto, pero no con la vista (en una experiencia real, esto es, directa, se entiende). Y los tipos de experiencia sensible implican también diferencias interesantes: por ejemplo, una mano, que es órgano por excelencia de la percepción táctil, pertenece al cuerpo

---

<sup>84</sup> *Ideen II*, §§ 18 y 41.

vivido mientras percibe cosas, pero se convierte en un objeto, en corporalidad física, cuando es tocada por la otra mano.

Husserl distingue entonces <sup>85</sup> dos tipos de localizaciones:

a) Los lugares que ocupan las cosas en el espacio objetivo con respecto al cuerpo propio también contemplado como objeto o cuerpo físico.

b) La localización sobre el cuerpo propio, como cuerpo percipiente y vivido, de las sensaciones atribuidas a las cosas: el color de una piedra se localiza en los ojos, su rugosidad en los dedos, etc. Y con ello se localizan las partes del propio cuerpo.

De ahí que el cuerpo sea cosa física, algo que posee una extensión con sus propiedades de color, dureza, calor o frío, suavidad o aspereza. Y a la vez aquello donde cada uno de nosotros, sintiendo sobre él y en él, encontramos cosas cálidas, frías, lisas, blandas, punzantes, sabrosas, insípidas, etc.

La conclusión principal radica en que percepción y autopercepción son simultáneas e inseparables. Es decir, que la percepción de un objeto es inseparable y correlativa de la percepción del propio cuerpo.

Ahora bien, la visión y el tacto son campos de localización de sensaciones que no mantienen la misma simetría entre sensaciones y localizaciones. Pues mientras para el tacto es posible situar y localizar sensaciones de tal modo que se constituyen correlativamente la cosa tocada y la mano como parte del cuerpo percipiente, al poder ser también tocada, al poder señalar el lugar donde las cosas, por así decirlo, la tocan a ella, en el caso de la visión, sin embargo, es imposible que los ojos se vean a sí mismos, de modo que no es posible localizar sensaciones visuales sobre ellos. Lo que sí es posible y de hecho ocurre es que se constituyen como un campo de localización de sensaciones táctiles, por extraño que parezca a

---

<sup>85</sup> *Ideen II*, § 36.



botepronto, y se da entonces una correspondencia entre la percepción visual de un objeto y los movimientos necesarios de los ojos. Por ello puede afirmar Husserl que el cuerpo vivido sólo puede constituirse como tal originariamente por el tacto y todo lo referido a él. Un sujeto que sólo tuviera visión no podría tener un cuerpo vivido que se le apareciera como fenómeno <sup>86</sup>.

Vemos con todo ello cuál es la peculiaridad más destacable de la experiencia del propio cuerpo, a saber: que no tenemos la posibilidad de alejarlo o, de otra manera, que no podemos alejarnos de él. Como consecuencia, su modo de aparición queda limitado, pues hay partes de él que no puedo tocar, quedando a medio camino entre el ser percibido como cosa entre las cosas y el no ser percibido en sentido literal <sup>87</sup>.

Sólo en parte podemos percibir nuestro cuerpo como objeto, pero no es jamás uno de ellos. Sin embargo, en esta limitación radica su virtud, puesto que al mismo tiempo es el medio que tienen los objetos de aparecer en sus propiedades sensibles y espaciales.

Aunque no interviene exclusivamente en este tipo de cualidades, sino que también se halla presente en las funciones subjetivas en las que se configuran sensaciones de agrado y de dolor, de bienestar y malestar, y en sensaciones que sirven para la constitución de valores, deseos y la voluntad. De otro modo: el cuerpo es la presuposición básica, no sólo de la constitución de los objetos sensibles, sino igualmente, dado el carácter básico y primario de estos objetos en cuanto a la configuración del mundo, de la constitución de otros niveles objetuales.

Tanto es así, que para Husserl resulta claro que el cuerpo es, propiamente dicho, el órgano de la voluntad. Lo que ocurre es que desde la perspectiva del idealismo que domina su etapa intermedia, en el cuerpo

---

<sup>86</sup> *Ideen II*, § 37.

<sup>87</sup> *Ideen II*, § 41.

mismo no reside el principio original de la voluntad. El cuerpo es, eso sí, el único «objeto» que, para la voluntad del *yo puro*, se mueve espontánea e inmediatamente, y es un medio para mover espontánea, pero mediatamente, otros objetos <sup>88</sup>. Ahora bien, como se ve, el cuerpo es un instrumento de una voluntad que viene del sujeto entendido como conciencia pura e independiente o separada. En consecuencia, el cuerpo sigue siendo concebido aquí como una cosa real, como un objeto que encontramos incorporado en las conexiones causales de la naturaleza material, por mucho que se lo declare primer objeto u objeto inmediato. Así, se ve envuelto en un sistema más amplio, del que forma parte como punto de cruce de conexiones causales o reales. En ello viene incluido el que la dependencia entre sensaciones de cualidades objetuales y localizaciones corporales también se produce en el sentido inverso, de modo que los campos de sensación de los órganos sensibles varían como consecuencia de la acción externa o estimulación, formando todo esto una «unidad físico-estesiológica» <sup>89</sup>. No obstante, tanto el adjetivo «real» como la estimulación son asociados finalmente en exclusiva a un *yo* anímico asumido como algo distinto del cuerpo e incluso opuesto a él.

Hemos expuesto las tesis que nos parecen más interesantes del Husserl anterior a la *Crisis* con relativa extensión con el objeto de comprender su postura, de cara a destacar lo que resulta útil de ella, así como problemático.

La consecuencia crítica más importante que debemos extraer es la ambigüedad de sus tesis, que por un lado conceden un papel primordial al cuerpo en la organización subjetiva del mundo y de los contenidos del conocimiento y otras dimensiones del hombre, sin que adquieran por ello un valor menor o secundario, para finalmente, por otro, asignar a una conciencia o a un *yo* puro la primacía en la función de dar sentido y validez

---

<sup>88</sup> *Ideen II*, §§ 38 y 41.

<sup>89</sup> *Ideen II*, § 40.

a los objetos y actividades, relegando de nuevo al cuerpo al mundo meramente físico u objetivo.

En realidad, Husserl no dejaba de moverse en *Ideas II* en el plano del pensamiento objetivo que años más tarde criticaría. Había definido desde el principio la naturaleza como el objeto y correlato de las ciencias naturales, y como tal se presentaba como una esfera de *cosas puras*, de cosas reducidas, compuestas únicamente por cualidades y determinaciones objetivas, teóricas, ideales y no realmente vividas o de las que se tenga una experiencia auténtica. Pero si el proceso completo de constitución del mundo viene definido por ser un proceso exclusivo de objetivación, y si además en él queda incluida la capa básica de los fenómenos, los fenómenos sensibles, por debajo de los cuales no hay otros, entonces la actividad de la conciencia, como actividad de un sujeto, de un hombre cuya vida transcurre en el mundo, también queda objetivada. La conciencia, que supuestamente era la condición del mundo, el lugar donde éste aparecía y adquiría sus sentido y validez, pero que no era por definición algo que apareciera en el mundo, se convierte en fenómeno, en acontecimiento. Queda, así, naturalizada. Y la teoría se coloca por delante de la experiencia y de la vida.

Mientras mantuvo estas premisas, Husserl fue incapaz de descubrir el campo preteórico y preobjetivo en el que la experiencia perceptiva ligada a la corporalidad proporciona el acceso a un mundo que ya es significativo por sí mismo, en el que solamente después pueden entrar a formar parte de sus realidades el punto de vista objetivo, los objetos puros y las ciencias como productos de una actividad humana, como expresiones de segundo grado acerca de dicho mundo.

En realidad, Husserl tenía ya delante de los ojos este terreno, pero era incapaz de verlo. Al describir la percepción como el compendio de sensaciones que presentan las cosas a través de sus cualidades y sensaciones localizadas en el cuerpo propio duplicaba innecesariamente la percepción misma. Pues en la experiencia no reconocemos dos tipos distintos de sensaciones, sino sólo un grupo, sensaciones que implican todo un contexto,

toda una situación compleja en la que el cuerpo siente y se siente. Sólo en actitud reflexiva se puede advertir por abstracción la doble referencia como algo distinguible, pero tampoco hasta el final: ¿cómo sería posible diferenciar las sensaciones sobre la mano y las de la cosa al ser tocada?; si se separan desaparece el tacto, eliminamos la experiencia misma.

Esta duplicidad de sensaciones, que promueve en Husserl la idea de un sistema de correlaciones, es únicamente la expresión de un dualismo que se nos muestra insuficiente: el de un *yo puro* con su voluntad, que en realidad sólo podía ser pensado como residuo de la reducción fenomenológica, como sujeto ficticio ajeno al mundo, y un cuerpo que el *yo* tiene, que es una posesión. El cuerpo es pensado ahí como una realidad curiosa, pues es un objeto constituido ante la conciencia, pero al que pertenecen unos campos de experiencia únicos. El *yo puro* puede imperar sobre él inmediatamente, utilizarlo como mero instrumento. Pero no se comprende cómo un sujeto definido por el concepto de conciencia pura puede dar explicación de un fragmento de la naturaleza material, de un fenómeno suyo, como su posesión más directa, como instrumento inmediato.

En definitiva, el cuerpo proporcionaba condiciones previas, pero únicamente para los acontecimientos de la conciencia. En la *Crisis*, el contexto de interpretación ha de ser diferente. En esta obra, se ha afirmado ya la realidad y la primacía del terreno preteórico y preobjetivo al que aludíamos, y ha sido designado como «mundo de la vida». La corporalidad y la experiencia sensible ligada a ella expresa un dominio de condiciones previas o *a priori* para toda experiencia y toda actividad humana. Este condicionamiento *a priori* no se puede pensar en los términos de la filosofía constitutiva que organiza la construcción de campos objetivos en niveles de constitución. La corporalidad es una estructura *a priori* del mundo vivido, y ello quiere decir del mundo y de la vida humana en general. Representa igualmente una dimensión transcendental con respecto a los posibles conocimientos alcanzados a partir de dicho mundo. Aunque debemos entender aquí «transcendental» no de un modo estático, sino dinámico, pues la percepción es un proceso en el tiempo. Y por otra parte se entiende que

las meras condiciones de posibilidad, que es el sentido general de aquella noción desde Kant, no son suficientes para explicar el apriori corporal-perceptivo, ya que en éste residen igualmente condiciones de validez y de significación entre otras.

Nuestro cuerpo vivido, dice Husserl, «nunca falta en el campo perceptivo y, ciertamente, toma parte con sus ‘órganos perceptivos’ correspondientes (ojos, manos, oídos, etc.)»<sup>90</sup>. Pero este no faltar del cuerpo en el campo perceptivo debe entenderse de dos maneras: representa la estructura de sentido de dicho campo, lo configura constantemente y está también presente en él como algo capaz de ser percibido, como algo sensible, en la expresión del cuerpo propio concreto. Solamente al cuerpo en este segundo aspecto pueden pertenecer «órganos perceptivos»: ojos, manos, oídos son partes del cuerpo perceptible; si además también pueden sentir y percibir, es que no las percibimos únicamente como meras cosas del mundo, sino que con ellas y en ellas percibimos sus campos sensoriales propios y cambiantes, esto es, su ser sentiente y percipiente, además de su ser sensible y perceptible.

El cuerpo es visto en todo esto bajo la primacía del hacer, de la acción. En el percibir, el cuerpo es actividad. Pero una actividad originaria o nprimaria. Por ello actúa en la percepción conjuntamente con la «movilidad del yo», que es como llama Husserl a las cinestesisas<sup>91</sup>. Ver, oír, sentir táctilmente, se funden con los movimientos del cuerpo como movimientos realizados justamente de cara a la percepción, es decir, no con movimientos desplegados en el espacio geométrico objetivo, aunque vistos, digamos, desde fuera puedan ser incluidos en este espacio. Los movimientos corporales son percibidos siempre como por dentro. Han de comprenderse como aspectos en que las cosas se perciben de un modo y no de otro. La tesis de Husserl consiste, más aún, en afirmar que los aspectos del cuerpo presentados en la percepción y las cinestesisas no son dos procesos

---

<sup>90</sup> *Krisis*, p. 108 / C, 110.

<sup>91</sup> *Krisis*, p. 108 / C, 111.

yuxtapuestos, uno al lado del otro, sino que «discurren tan conjuntamente que los aspectos sólo tienen el sentido de ser, sólo tienen validez como aspectos del cuerpo» al venir exigidos por esta o aquella cinestesia particular <sup>92</sup>. En fin, podría decirse que las sensaciones de cualidades y las de localización sobre el cuerpo de *Ideas II* quedan abolidas, siendo sustituidas por un sistema de «presentaciones-aspecto» que representan las cosas y el cuerpo en una unidad. Sin embargo, ¿es esto o todo lo que dice Husserl? Nos parece más acertado mantener que Husserl, diciendo implícitamente esto, le queda oculto de nuevo debido a su dualismo original, que no entra a formar parte real de la tematización del mundo de la vida. En efecto, las cinestesias son calificadas cada una como un «yo muevo» o «yo hago». Pero la cinestesia queda oculta la mayor parte de las veces para el cuerpo, que en el moverse percibiendo no es un yo autoposesivo, sino el fondo autoocultado sobre el que pueden destacar los perceptos mismos. Si lo que es estructura de la experiencia y del mundo de la experiencia se pone delante de la mirada, se convierte inmediatamente en objeto.

Además, Husserl no es claro en su expresión: al afirmar que las sensaciones del cuerpo y las cinestesias discurren conjuntamente, da a entender que siguen siendo procesos diferentes, que bajo determinada perspectiva pueden advertirse como una unidad. Unidad que habrá de entenderse como resultado de una unión.

Las sensaciones (entiéndase las de las que presentan cosas y las del cuerpo) son sensaciones de cosas únicamente en unidad con la corporalidad motriz, que Husserl identifica con un yo activo en un contexto de actividades habituales. El cuerpo, en tanto que cuerpo vivido, se halla presente en el campo perceptivo de una forma constante y única:

«El cuerpo vivo y vivido está de una forma completamente inmediata, en un sentido de ser completamente único, precisamente en aquél que queda caracterizado por medio de la palabra órgano (aquí

---

<sup>92</sup> *Krisis*, pp. 108-109 / C, 111.

en su proto-significación): aquello donde yo, en tanto que el yo de la afección y de las acciones, soy de una manera completamente única y completamente inmediata, como aquello donde yo impero cinestésicamente de una forma completamente inmediata, desmembrado en órganos articulares en los que yo impero o bien posiblemente puedo imperar en sus correspondientes cinestesias particulares.»<sup>93</sup>

La idea del cuerpo como órgano vuelve a aparecer aquí. Explicarlo satisfactoriamente exige advertir la presencia de dos modos distintos de aproximación al problema, de la validez tanto de la corporalidad como estructura general de la experiencia del mundo, al menos en los aspectos espacio-temporales y sensibles, como del cuerpo como *objeto inmediato* con motricidad y campo sensorial propios (las cinestesias). Puesto que si de alguna manera dominamos e imperamos sobre nuestro cuerpo como si fuéramos un yo ajeno al mismo, entonces es que lo tenemos ante nosotros como un objeto, y hay que explicar cómo es que es un objeto inmediato, cómo puede un sujeto actuar inmediatamente sobre uno de los objetos de su campo perceptivo. Y por otro lado, si el cuerpo que en cierta forma tenemos en nuestro campo perceptivo como aquél que no podemos distanciar jamás o del que no podemos distanciarnos percibe él mismo a través de su movilidad, en acciones habituales, integrando y modificando continuamente su campo, entonces ¿no habrá que decir que, al menos en lo que atañe a la percepción, el cuerpo es su propio dueño y que es como una voluntad original? De hecho, una gran cantidad de los movimientos, y por tanto de las cinestesias, que el cuerpo realiza mientras percibe (como la coordinación entre el movimiento de la cabeza y el de los ojos) no los solemos advertir sino en un análisis posterior; mientras vemos atendemos a lo que vemos y no a dichos movimientos. Así que la forma de entender lo que Husserl quiere decir es comprender la inmediatez del cuerpo al yo como una clase de identidad, en la que imperar y funcionar perceptivamente son la

---

<sup>93</sup> *Krisis*, p. 109 / C, 111.

misma cosa, y donde la corporalidad como campo de presencias perceptivas y sensibles ya estructuradas, organizadas y centradas en relación al cuerpo propio, se conjuga constantemente con el cuerpo como una más de las presencias perceptivas, que, sin embargo, no admite ser objetivada hasta el final, dado que no es posible percibirla por completo como cualquier otra.

En todo ello, no obstante, viene implicada una consecuencia importante: únicamente podemos percibir nuestro propio cuerpo, no sólo como cuerpo físico, orgánico, sino además como cuerpo vivido, mientras somos capaces de advertir otros cuerpos humanos, que sólo podemos captar en principio por medio de la percepción como cuerpos físicos. Estas constataciones entrañan preguntas de la máxima dificultad en este ámbito: por una parte, la pregunta acerca del modo en que se objetiva nuestro propio cuerpo. Por otra, la cuestión en torno a la aprehensión de otros cuerpos humanos como cuerpos vividos de otras subjetividades a las que, como tales, no podemos acceder <sup>94</sup>. En este último punto aparece el problema de la intersubjetividad y el de la posible superación del solipsismo.

Por último, Husserl quiere advertir <sup>95</sup> que la yoidad corporal no es la única. Cuando los objetos del mundo de la vida se presentan perceptivamente, podemos decir que estamos volcados a ellos también perceptivamente, mientras que nos es posible igualmente hallarnos dirigidos hacia objetos del mundo de la vida en otros modos de intuición, de manera que se mostraran con otras notas y peculiaridades. Sin embargo, y aunque es necesario destacar que dichos objetos, al mostrarse como tales lo hacen básicamente por la mediación de una forma corporal, esta corporalidad no representa una cualidad restringida a la extensión o a la espacialidad. Implica, como hemos visto, toda una estructura significativa, de modo que lo corporal no es nunca sólo corporal. En consecuencia, tampoco los hombres, sujetos de experiencia y diferentes tipos de actividades nos hallamos volcados hacia el mundo de la vida de una forma exclusivamente corporal,

---

<sup>94</sup> *Krisis*, p. 109 / C, 112.

<sup>95</sup> *Krisis*, pp. 109-110 / C, 112.



pero ésta supone un modo básico de nuestra manera de ser y estar en el mundo y dirigidos a él. Puede ocurrir que exista, como afirma Husserl, una unidad de las formas de ser del *yo*, pero entre ella hay una que representa un apriori con respecto a todas ellas y a todas las formas de intuición y de darse las cosas en el mundo de la vida, y que es la corporalidad.

## 2. El apriori intersubjetivo:

### mundo común y mundo cultural

La segunda de las dimensiones que operan como estructuras *a priori* del mundo de la vida en la *Crisis* es la *intersubjetividad*, sin duda uno de los mayores problemas del pensamiento moderno en general y hasta de la filosofía husserliana misma. La primacía de un sujeto plenamente autoconsciente y autoposesivo, que constituye el mundo como fenómeno suyo, como consecuencia de su actividad consciente, dejaba como resultado el que los otros hombres fuesen considerados siempre bajo la perspectiva de los objetos, es decir, de lo constituido ante la conciencia, sin posibilidad de alcanzar una comprensión mínima de su modo de ser otros *yos*, con sus vidas de experiencia, voluntades, afectividad, acciones propias, etc. En igual medida, quedaba en suspenso la posibilidad real de una comunicación humana con sentido, e incluso la de la acciones con valor ético y la sociabilidad.

Dentro del paradigma de la filosofía de la conciencia, la intersubjetividad es un problema. Y los intentos de Husserl por solucionarlo resultan, en las obras anteriores a la redacción de la *Crisis*, insuficientes. A pesar de ello, se debe a él la atención especial que ha recibido este asunto en el pensamiento del siglo XX. Todas las tentativas de abordarlo han partido

de algún modo de él, ya sea para desarrollar su misma línea, ya para criticarla.

En la quinta de sus *Meditaciones cartesianas* <sup>96</sup> lo encontramos planteado sobre la base de la corporalidad, por lo que conecta de forma precisa con lo que acabamos de exponer. Sin embargo, aunque el argumento del cuerpo le conduce a una teoría de la intercorporalidad, choca finalmente de nuevo con las fronteras de la filosofía de la conciencia.

Toda filosofía de la conciencia, en efecto, encuentra problemas para resolver dos asuntos principales en relación con la intersubjetividad, pero que debe abordar si quiere dar cuenta de ellos <sup>97</sup>: primeramente, la constitución del otro como un *tú* que también es un *yo*, que también es subjetividad, y en segundo lugar la fundamentación de una relación interpersonal real, de una comunidad entre los *yos*, que explique la comprensión mutua, la transmisión de saberes, la adquisición de unas mismas tradiciones, el acceso compartible de hecho a experiencias posibles, a conocimientos, o a la valoración de acciones.

En las *Meditaciones cartesianas*, Husserl parte de un modelo *monadológico*, esto es, en el que cada sujeto se concibe como una *mónada* o subjetividad encerrada en sus propias vivencias, las cuales son su única vía de acceso a un mundo. Naturalmente, una filosofía que parte de tal premisa puede ser acusada de *solipsismo* <sup>98</sup>. Así que esto es justamente lo que Husserl se propone evitar, es decir, el que el sujeto, en cuanto a las

---

<sup>96</sup> *Husserliana* I, *Cartesianische Meditationen*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1963 (segunda edición), (traducciones de J. Gaos y M. García-Baró, *Meditaciones cartesianas. Introducción a la fenomenología*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1985 y Mario A. Presas, *Meditaciones cartesianas*, Tecnos, Madrid, 1986).

<sup>97</sup> El acierto de Husserl reside en el hecho de haber sido el primero en advertir estos problemas y en haber intentado solucionarlos, lo cual es independiente, no obstante, del juicio que debamos emitir sobre sus soluciones concretas.

<sup>98</sup> *C.M.*, p. 121.

funciones de constitución del mundo, sea un sujeto que funciona aislado o solo, para el que los otros hombres serían meras representaciones, es decir, meros acontecimientos de su vida de conciencia, y no también realmente otros sujetos, de los que, en todo caso, el *yo* tendría conciencia.

Para conseguirlo se recurre al procedimiento metódico de la reducción fenomenológica. Una vez que mediante ésta nos quedamos exclusivamente con la esfera de lo que Husserl llama «lo propio», esto es, lo propio de quien en cada caso es un *yo* para sí mismo, se pretende averiguar cómo el *yo* puede constituir *lo otro* en general y a continuación *los otros*, es decir, los otros hombres, junto a todo lo que adquiere sentido desde ahí, concebido como la puesta en escena de un *mundo objetivo*, ya que en la medida en que sea objetivo, debe valer y ser accesible para todos <sup>99</sup>.

Lo primero a lo que se llega, al reducir el mundo exclusivamente a lo que sólo puede ser experiencia propia del *yo*, es el cuerpo propio como cuerpo vivido, es decir, como el único entre todos los cuerpos de los que se tiene experiencia, que no es sólo un cuerpo físico, que no es sólo objeto.

En realidad, la reducción pone de relieve que el fenómeno objetivo del *yo* en cuanto hombre es una unidad psico-física, la unidad de un alma y un cuerpo, con los que se halla en conexión, además, un *yo* personal que actúa sobre el cuerpo, y a través de él, en el mundo.

Llevando entonces el fenómeno de los hombres a este dominio primordial, éstos quedan reducidos a cuerpos físicos, en los que, en principio, nada anímico aparece.

El resultado final no puede ser otro que un polo *yoico* de vivencias puras intencionales y una naturaleza reducida, ordenada por el cuerpo, pero finalmente acaparada por un *yo* interpretado como conciencia. A este ámbito pertenece entonces todo lo referido a la constitución del mundo, esto es, también lo ajeno o lo otro que *yo*. Pero queda oscuramente

---

<sup>99</sup> C.M., § 44.

determinado el sujeto no sólo como constituyente universal, sino a la vez como miembro del mundo, gracias a su «lado» físico.

Debe ser posible, no obstante, un acceso al *otro yo*, que por definición es lo inaccesible en el modo propio de la subjetividad (no podemos vivir las experiencias de otro hombre como si fueran nuestras), y que, en tanto que otro sujeto, debe ser trascendente al yo en cada caso.

Para ello se debe comenzar por observar que el otro se nos da en la experiencia como estando él mismo ahí, en persona ante nosotros. Y ya en esta experiencia tan habitual entendemos que el otro es, por analogía con la experiencia que poseemos de nosotros mismos, un cuerpo vivido, aunque no por nosotros. Percibimos a los otros hombres en sus cuerpos, que es lo que patentemente se nos muestra de ellos en una primera aproximación. O de otro modo: la percepción de su cuerpo físico es, a la vez, «apercepción» y «apresentación» <sup>100</sup> —es decir, percepción o presentación indirecta de algo por otra cosa realmente percibida o presentada— de su cuerpo vivido (siempre que se entienda que no de sus propias sensaciones). Esta percepción funciona asimilando, formándose como una percepción de parentesco, que asemeja al mío el cuerpo de otros hombres, sin llegar a hacerlos idénticos, en el sentido de corresponderles también una vida y unos campos de experiencia, de acción y de voluntad. En este proceso, los otros aparecen dados como pares <sup>101</sup> en relación al yo que en cada caso es para sí mismo. Se puede decir que el carácter de «otro» se funda finalmente al mostrarse el otro hombre como *conducta*, de manera que su lado corporal sugiere un lado psíquico que, como tal, ni está dado ni puede estarlo <sup>102</sup>:

«[...] el cuerpo vivo ajeno objeto de experiencia se muestra continuamente como cuerpo vivo real tan sólo en su cambiante pero

---

<sup>100</sup> C.M., pp. 139 ss.

<sup>101</sup> C.M., pp. 142 ss.

<sup>102</sup> C.M., §§ 50-52.

siempre concordante *conducta*, de tal modo que ésta tiene su lado físico que es índice apreatativo de lo psíquico» <sup>103</sup>

Una vez que se tiene a los otros como otros yos hay que dar razón de la relación intersubjetiva propiamente dicha. Husserl basa su argumento en la espacialidad del cuerpo: mientras el cuerpo propio se da siempre en el modo del *aquí*, el del otro lo hace en el del *allí*. Pero finalmente esto puede ser interpretado como que el otro aparece como si yo mismo estuviera allí. Desde un punto de vista exclusivamente objetivo (visto como desde fuera), mi cuerpo puede estar aquí o allí; si entonces añadimos la corporalidad vivida, se advierte la posibilidad de un intercambio de posiciones al que se encuentran ligados los respectivos campos de experiencia y acción, en fin, de vidas subjetivas. Con lo que vale decir que se presenta indirectamente (se apreata) un *yo* en tanto que otro. Con esto queda fundada la coexistencia de mi yo y el ajeno, de la vida intencional propia y la de los otros como una comunidad de mónadas, abierta a la constitución en términos transcendentales, de un mundo objetivo, un mundo único e idéntico al que pertenecen los otros y nosotros mismos, gracias a que la comunidad del yo y los otros yos se configura como una *intersubjetividad transcendental* <sup>104</sup>; al formar una comunidad actual las diferentes mónadas, cabe hablar de una esfera de lo propio referida, no al yo individual, sino al *nosotros* de esa comunidad. Dicha esfera consiste en el rendimiento intencional, ahora ya intersubjetivo, del mundo objetivo y del mundo de los hombres, que es justamente como se objetiva la intersubjetividad transcendental <sup>105</sup>.

A este ensayo de fundamentar la intersubjetividad se le puede objetar, sin embargo, que sigue permaneciendo presente en él el principio de una constitución solipsista del mundo, pues dicha intersubjetividad sólo llega a serlo en la vida de conciencia de un sujeto reducido transcendentamente.

---

<sup>103</sup> C.M., p. 144.

<sup>104</sup> C.M., §§ 49 y 53-55.

<sup>105</sup> C.M., p. 137.

En primer lugar, Husserl admite que un tipo de experiencia perceptiva propicia la presencia de otros cuerpos como cuerpos vividos de otros sujetos, dada la semejanza existente entre esos cuerpos y el propio. Sin embargo, la experiencia de nuestro cuerpo y la de los otros, aunque se trate de los de otros hombres, es en principio tan diferente (como hemos visto en el apartado anterior) que no es posible establecer suficientemente la mencionada semejanza únicamente a partir de ahí. Una asimilación de este estilo sólo se puede hacer desde el punto de vista objetivo, con lo que el primer paso ha de ser la consideración del cuerpo propio meramente como cuerpo físico, lo cual, además, ya hemos dicho que no era del todo posible. Pero, es más, una vez que los cuerpos humanos de los otros y el propio se han objetivado, las únicas relaciones posibles entre ellos son las relaciones que podrían tener dos objetos cualesquiera analizados por la física, la química o cualquier otra ciencia.

En caso de no aceptar tales consecuencias, habría que concluir que sólo queda el recurso anunciado a la conducta concordante por la que un cuerpo humano presenta indirectamente su lado psíquico. Pero esta tesis depende en exceso de la coherencia o concordancia (dentro de límites más o menos amplios) de las acciones del cuerpo de otro hombre y las intenciones asignadas a su faceta anímica, intenciones que, además se asignan desde la perspectiva de nuestro *yo*.

Asimismo, la comunidad intersubjetiva tiene lugar desde la teoría expuesta sólo en la medida en que su correlato sea un mundo objetivo constituido transcendentemente, pero únicamente desde el *yo* que se encuentra aislado antes de entrar en relación con otros, y que previamente ha reducido su experiencia al dominio de lo propio, es decir, de lo exclusivamente suyo. Este sujeto puede hipotéticamente situarse en el lugar de otros y suponer allí otros sujetos, pero no es capaz de dar cuenta de cómo los otros sujetos podrían a la vez colocarse en el lugar suyo, pues al final todo se constituye ante su mirada y él es la fuente última de su sentido y validez.

En último extremo, en el supuesto forzado y aún no justificado de la existencia de otros *yos* para el *yo* que los constituye, desde la monadología husserliana de las *Meditaciones cartesianas* únicamente podría llegarse a la constitución de muchos mundos, cada uno por parte de cada sujeto individual, dentro de los cuales aparecerían los otros con sus conductas. Pero nada garantizaría que esos mundos fuesen de algún modo el mismo o hubiese un núcleo de realidad compartida.

En realidad, la intercambiabilidad de las posiciones espaciales es una posibilidad sobre la base de una espacialidad compartida: si ha de ser perfectamente recíproca entre todos los sujetos como tales sujetos, presupone ya un espacio que comprende *a priori* todas las posiciones permitidas.

Pero el intercambio de posiciones espaciales es, por lo demás, un caso entre las posibilidades que tiene un grupo de sujetos de intercambiar algo. En sus relaciones suele ser más importante y más básico o primario el que intercambien conocimientos y saberes en general, hábitos, informaciones, objetos de uso, y que traten de conectar los unos con los otros mediante acciones y mediante la expresión y comunicación de opiniones, deseos, sentimientos, estimaciones estéticas, recuerdos, etc. La intersubjetividad no puede ser fundada sobre relaciones meramente espaciales. Incluso la corporalidad no entra solamente a formar parte de intercambios en el espacio físico. Todo lo contrario, el cuerpo humano es el órgano primero y básico de las relaciones interhumanas en los diferentes órdenes. Por tanto, la intersubjetividad no puede residir en una comprensión reducida del espacio de la acción humana como espacio geométrico ni tampoco físico, sino como espacio cultural y social, que implica una serie de acciones y relaciones suficientemente amplia, presuponiendo siempre un acervo de tradiciones, conocimientos y posibilidades de experiencia, expresivas y comunicativas. Es decir, en principio no sólo el lenguaje natural, sino en igual medida y con igual derecho cualquier clase de posibilidad expresiva, desde el arte hasta la notación matemática.

Pues bien, ese espacio es justamente el mundo de la vida. Así, por ejemplo, la conducta de otro hombre, captada a través de los movimientos gestuales de su cuerpo, sólo me es comprensible si previamente existe una comunidad de gestos y hábitos gestuales relacionados con ciertos significados conocidos o disponibles en el mundo, que pasa a ser entonces concebido como un mundo común. Es decir, si ya previamente hay un fondo de sentido atribuido y referido a la intersubjetividad, y si el mundo de la vida, en el que nos movemos constantemente en nuestras relaciones interpersonales, es el lugar de dicho fondo permanente.

Esto es exactamente lo que se asume en la *Crisis*. El estar orientado del hombre de diferentes modos hacia diferentes tipos de realidades no es algo válido exclusivamente para un sujeto solitario, clausurado en su conciencia. Vivir en el mundo significa también vivir los unos con los otros. Es más, pertenecemos al mundo como horizonte universal de todo lo existente en un concreto vivir conjuntamente con otros hombres. Es decir, no sólo en el modo del *yo*, sino al mismo tiempo en el del *nosotros*. El mundo tal como lo vivimos no es únicamente mi mundo, sino que lo comprendemos ya en todas nuestras experiencias y actividades como nuestro mundo común, como el que es válido para nosotros (los otros y yo)<sup>106</sup>.

Cultura y sociedad encuentran aquí su asiento original. El mundo de la vida, con anterioridad a las actividades individual o colectivamente emprendidas, es un mundo cultural y social, en definitiva, intersubjetivo. La intersubjetividad entra a formar parte de la infraestructura *a priori* de sentido del mundo vivido. Este mundo es el espacio o el ámbito en el que actuamos y experimentamos sobre un fondo que ya es previamente intersubjetivo, en el que el estar relacionados los unos con los otros, relacionados no necesariamente por el cara a cara de un encuentro, sino por un conjunto de saberes, tradiciones, sentidos, capacidades expresivas y situaciones afectivas, es un presupuesto constante.

---

<sup>106</sup> *Krisis*, pp. 110-111 / C, 113-114.



¿Qué se quiere decir con esto? Principalmente, esto significa que tenemos el mundo como un mundo válido, en cuya validez viene incluido el que vale en términos generales, esto es, un núcleo básico y no cerrado de significaciones, para todos.

Naturalmente que aquí surge de inmediato la cuestión de si esta teoría desemboca en un relativismo, marcadamente en un relativismo cultural, o, por el contrario, incluye los elementos suficientes para corregirlo e incluso para superarlo, teniendo en cuenta que la teoría del mundo de la vida ya de por sí constituye una superación del objetivismo. Pero este tema lo trataremos más adelante, según vayamos ganando todos los momentos de la exposición husserliana.

Digamos entonces que sólo presuponiendo la validez del mundo para un nosotros, cabe entender que cada hombre se encuentre orientado a un mundo común a todos. El mundo de la vida es este mundo común. Y esto quiere decir: a) es el medio de una comunidad de saberes, hábitos prácticos, valorativos, etc., disponibles para la experiencia y las actividades posibles; y b) es el fondo ya intercomunicado de expresiones y comunicaciones concretas posibles.

Además, también actuamos unos con otros de múltiples formas comunitarias respecto a objetos disponibles en común, dados previamente así en el mundo de la vida. Pensar, actuar, valorar, proyectar, todo ello también se puede hacer en común con otros. Y en este ámbito existe igualmente un contexto de acciones habituales o familiares, que operan como adquisiciones culturales y sociales. Por ejemplo, Husserl admite que la actividad científica se organiza como actividad profesional que implica una comunidad de científicos <sup>107</sup>, interpretada como el resultado de una asociación teórica en la que interviene la adquisición, posesión y comunicación de unas verdades compartidas, así como una unidad de discusión crítica que busca una unificación, y que presupone el lenguaje,

---

<sup>107</sup> *Krisis*, p. 112 / C, 114-115.

esto es, la capacidad de hablar de los sujetos y mismamente la significatividad del lenguaje. Como motor interno, opera en esta comunidad de comprensión y de intenciones una unidad o comunidad de intereses, caracterizada ante todo por la asimilación del interés teórico, que determina la forma de adquirir y mantener las verdades alcanzadas, así como los contenidos sobre los que se han de dirigir los esfuerzos. Lo cual, en cualquier caso, no obstaculiza la participación de otros intereses que codeterminan dichos resultados. No obstante, también esto presupone necesariamente el compartir previamente el mundo de la vida como mundo precientífico, en el que los que se dedican, en este caso, a las ciencias ya interaccionan y ya emplean sistemas expresivos, movidos por intereses, deseos y motivaciones de todo tipo. Es decir, que una comunidad previa de objetos, sentidos e intereses supone el suelo básico para otras clases concretas de acciones intersubjetivas.

### 3. El apriori histórico: la historia

#### como horizonte temporal del mundo de la vida

El mundo de la vida es, finalmente, en el análisis husserliano, también un mundo histórico. Toda la vida transcurre en el tiempo del mundo. Y éste presenta al respecto un doble horizonte de pasado y futuro. Todas nuestras experiencias, acciones, estimaciones, valoraciones o deseos presuponen un fondo de sentido respecto al tiempo de la cultura en que se vive y en la que hemos sido educados, así como respecto al tiempo propio, al de la propia vida o historia personal.

Se entiende en cualquier caso que el tiempo es temporalidad vivida y que las realidades del mundo de la vida pertenecen a una historicidad en la que nosotros estamos integrados. Esta historicidad o carácter esencialmente histórico del mundo de la vida se manifiesta en los objetos culturales, actividades cotidianas, sistemas simbólicos, hábitos estéticos y tradiciones. E implica nuestra comprensión del presente en el que vivimos como parte de una comprensión más amplia que incluye como figuras decisivas el pasado y el porvenir.

Pues bien, se puede interpretar que la historicidad tomada en estos términos se concibe implícitamente en la *Crisis* también como un apriori del mundo de la vida. O de otro modo: el mundo de la vida es él mismo un apriori histórico. Todo lo dicho en el capítulo anterior bastaría para advertirlo. De ello se deduce que el mundo de la vida, en cuanto horizonte histórico, establece condiciones de la comprensión del mundo, de las realidades que en él tienen lugar, y del sujeto.

Ya en obras anteriores había investigado Husserl el problema de la temporalidad, pensada como temporalidad de la conciencia, y por lo tanto como tiempo interno o tiempo vivido, referido a la corriente de las vivencias intencionales. Como tal había disgregado la conciencia del tiempo en

diferentes tipos de vivencias, relativas a cada una de las tres dimensiones temporales, presente, pasado y futuro. Las vivencias de percepción representaban desde el principio el paradigma de las vivencias referidas al tiempo presente, dado que presentan objetos, que se muestran como en persona, como estando ellos mismos delante, actualmente.

Sin embargo, los objetos se muestran en el curso de cierto cambio de perfiles, de aspectos y perspectivas, de tal manera que, a pesar de presentársenos como tales objetos en su unidad de sentido y validez, no podemos captarlos por completo, por todos sus lados, en un solo acto y en un mismo momento. Algo percibido implica este darse por lados, pero también la unidad de la cosa percibida en cuestión. Como lo que Husserl pretendía explicar era cómo a pesar de la constante variación de perfiles percibimos una y la misma cosa, se vio obligado a fijarse en la temporalidad implicada en dicha variación. Advirtió cómo los actos que presentan un perfil pasan casi inmediatamente a convertirse en actos de *retención*, en los que lo percibido en el pasado cercano se mantiene como apoyo de la percepción actual. A la vez, en todo acto presentativo late de modo invisible la tensión hacia otros perfiles, con lo que se constituyen actos de *protensión*, que proponen de manera indefinida otras caras posibles del objeto a partir de la presente. De tal modo que un cierto futuro cercano también se *presenta* constantemente como campo abierto a las posibilidades del sujeto.

Lo que había hecho Husserl se puede explicar brevemente como un intento de alejarse del modelo de una conciencia atemporal y ahistórica, para situar el problema de la historicidad en la conciencia misma. Naturalmente, el verdadero problema consistía en pensar a continuación cómo establecer el enlace entre los diferentes tipos de actos, o para decirlo de otra manera, el problema era la misma conciencia, entendida como un fluir continuo de vivencias intencionales discretas, es decir, en principio independientes entre sí, dado que eran pensadas como rendimientos individuales que apuntaban intencionalmente a un objeto, pero que lo presentaban en diferentes modos de aparición.

La solución parecía residir en la noción de *síntesis*. Entre los diferentes actos debían establecerse síntesis, es decir, enlaces. Esto a su vez suponía que a un grupo de vivencias y a las diversas síntesis que los enlazan los reúne una unidad de sentido. Unidad que realizaba el sujeto entendido como conciencia, y que además representaba el modo en que esta misma conciencia se constituía y definía a sí misma: como unidad interna del tiempo, esto es, del flujo de las vivencias.

El problema se situaba aparentemente en la oposición entre conciencia y vida, y por consiguiente en cuál de ambas poseía la primacía<sup>108</sup>. Si ésta corresponde a la conciencia —pura, transcendental—, entonces la vida se comprende a partir del actuar de dicha conciencia, consistente en darse objetos y establecer síntesis. Es decir, la vida se comprendería en tal caso como funcionando sobre el suelo previo de objetos y sentidos puestos por una conciencia teórica, que es ajena en principio, es decir que opera al margen del mundo. La historicidad de la vida se hallaría fundada sobre la historia transcendental de las operaciones de la conciencia respecto a la constitución de objetividades, y se distinguiría dicha *historia transcendental* de una *historia empírica*, esto es, la de la vida, que como tal historia de rendimientos ya previamente objetivados, no podría comprenderse como historicidad internamente vivida. Si, por el contrario, tiene la primacía la vida, entonces la conciencia, la subjetividad que persigue la construcción de objetividades, sólo puede comprenderse a partir de un vivir que siempre se encuentra ahí cuando se reflexiona. La historia objetiva puede entonces surgir como sentido de una historicidad realmente vivida como historia del vivir colectivo y personal, de las actividades y de las interacciones en el mundo cotidiano.

Sin embargo, la fenomenología genética de Husserl, que se presentaba como fundamentalmente distinta de la estática, acababa tendiendo siempre a la búsqueda de idealidades por debajo de las cuales

---

<sup>108</sup> Cf. L. LANDGREBE, *Fenomenología e historia*, Monte Avila, Caracas, 1975, pp. 13-19.

debía hallarse el fluir de actos de conciencia, por lo que, en lugar de una génesis real, se obtenía el esquema inmóvil de una posible génesis ideal <sup>109</sup>. Por último, el intento final de hacer confluir las dos opciones esbozadas, partiendo también de la idea de vida de Dilthey y de su formulación de la historicidad como la cuestión de cómo puede el individuo, en cuanto *unidad de vida*, llegar a ser una *unidad de significación*, es decir, una unidad que realiza en su devenir un determinado sentido de la vida, dicho intento, decíamos, cuyo fin es la identificación de la subjetividad transcendental con la idea de esta subjetividad concreta que es este hombre concreto como unidad de vida, se nos muestra, como todo el planteamiento anterior, extremadamente insuficiente, pues aunque esboza unas líneas muy generales, en cierta medida útiles, no apunta realmente a los verdaderos problemas de la historicidad.

Con la puesta en escena del mundo de la vida se da un paso adelante. La consideración del mundo como mundo histórico se produce en la *Crisis* del siguiente modo: toda experiencia y toda actividad lleva implícita la experiencia *lateral* del mundo como horizonte máximo, esto es, como campo y como límite de todo experimentar, actuar, pensar, querer, etc. El mundo que vivimos en el día a día es en consecuencia un terreno básico de obviedades y convicciones siempre presupuesto. En último extremo, representa un suelo de configuraciones culturales <sup>110</sup> que proporciona algo así como un acervo colectivo de opiniones incuestionadas, presuposiciones, saberes, conocimientos y certezas más o menos acreditadas, pero plenas de sentido y validez, incluso admitiendo junto a ellas posibilidades críticas. Este dominio de configuraciones culturales exige una realización previa, no necesariamente personal. De hecho, cada época contiene sus propias convicciones como adquisiciones sobre el suelo de una cultura que, como estructura mayor, se ha encontrado ya formada. Toda modificación, todo

---

<sup>109</sup> Cf. L. LANDGREBE, *Fenomenología e historia*, Monte Avila, Caracas, 1975, pp. 13-19.

<sup>110</sup> *Krisis*, p. 115 / C, 118.

avance, todo descubrimiento y toda invención aflora a partir de este suelo necesario y se convierte en una nueva adquisición que se deposita y que figurará desde entonces como *sedimentación* de sentido, así como convicción, obviedad o creencia <sup>111</sup>.

Todo esto sólo se entiende, pues, como situación devenida, esto es, histórica. Se comprende entonces que toda experiencia, toda acción, todo querer personal y concreto, tengan lugar en el marco de una experiencia, un hacer y una voluntad más amplios y generales: los que se inscriben en el mundo entendido como horizonte que ha llegado a ser de un modo histórico, y que implica de esta manera una cultura a la que se pertenece y a la que se co-pertenece junto con los otros hombres, para los que hay un núcleo de realidades y sentidos que valen en común.

---

<sup>111</sup> «Creencia» en el sentido de ORTEGA Y GASSET, *Historia como sistema*, en el volumen *Historia como sistema y otros ensayos de filosofía*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 1981, primera reimpresión (revisada) 1987, pp. 14-15, como aquella idea en la que además se cree, y que por ello se debe decir que es lo que constituye propiamente el estado del hombre, ya que su función es vital y no meramente intelectual.

#### 4. Interrelación de los aprioris y el apriori expresivo

Al configurarse el mundo como horizonte máximo o universal, se comprende enseguida que los horizontes corporal, intersubjetivo e histórico no son realidades objetivas una al lado de la otra, sino auténticas estructuras del mundo y de la vida. Se ve que expresan dimensiones que se funden unas con otras y que no son comprensibles por separado. Todos los horizontes se funden en el horizonte del mundo, y éste opera, en consecuencia, su unidad: la unidad de las dimensiones, facetas, experiencias o actividades la realiza el mundo, se cumple en él. Lo corporal se recorta sobre la comprensión compartida e históricamente situada del mundo, y lo histórico y social se recortan sobre la presencia de un contexto natural y corporal de realidades sensibles y percibidas. El cuerpo propio es naturaleza con historia o historicidad natural, la intersubjetividad se halla en conexión directa con la historia de la comunidad, con su tradición y su cultura, y por tanto, con las manifestaciones o expresiones de esa cultura, desde el lenguaje y demás sistemas simbólicos a las obras de cultura y de arte. Esto a su vez responde igualmente a pretensiones comunicativas, es decir, también a pretensiones intersubjetivas de transmisión, educación, comprensión y crítica.

En un escrito breve de 1936, publicado más tarde con el título *Sobre el origen de la geometría*<sup>112</sup>, se aprecia con claridad el sentido de esta implicación mutua de los horizontes o aprioris del mundo de la vida. Husserl plantea ahí la cuestión general acerca del sentido de una tradición, de todo saber históricamente formado y cuyo valor persiste y cuenta también como actual en una cultura. Para ello toma como hilo conductor la

---

<sup>112</sup> Publicado por E. Fink en 1939 con ese título en la *Revue Internationale de Philosophie*, nº 2 (año 1), Bruselas, ahora aparece en *Hua* VI como anexo III, pp. 365-386, y se considera uno de los textos más importantes del entorno temático de la *Crisis*.



indagación sobre el sentido de la geometría y la posibilidad de adquirir noción de su origen, en cuanto origen de su sentido.

Toda tradición se define por ser un producto de la actividad humana, que adquiere la capacidad de permanecer vigente a lo largo de una historia y que implica su transmisión de unas generaciones a otras. En este sentido, la cultura es un espacio humano que contiene múltiples tradiciones. «Nuestra existencia humana se mueve en una infinitud de tradiciones. Todo el mundo de la cultura está presente en todas sus formas a partir de la tradición.» <sup>113</sup>

En cada momento, toda tradición, toda forma cultural transmitida del pasado es una adquisición de producciones o rendimientos espirituales o mentales. Los rendimientos han ido derivando desde los anteriores a los posteriores, de manera que en cada momento, un rendimiento se comprende como resultado a partir de una adquisición previa. Las adquisiciones no se sustituyen simplemente unas por otras, sino que se sintetizan o integran. Todas conservan su valor en la totalidad que se va formando. Y el sentido total de una realidad cultural que tiene éxito, es decir, que consigue transmitirse —por ejemplo, la geometría o cualquier otra ciencia, una obra de arte o una obra literaria— no puede, consecuentemente, encontrarse meramente en su origen, como algo ya establecido definitivamente desde el comienzo. En la medida en que el proyecto original se interna en un curso temporal, en una historia, queda envuelto en un horizonte, en el horizonte de la historia, en cuanto posibilidad abierta a diferentes desarrollos posibles.

A la vez, la existencia de una realidad o una forma cultural tiene el sentido de una existencia no exclusivamente psíquica o mental. Existe efectivamente en el mundo, en tanto que mundo cultural, como algo disponible en principio para todos los sujetos reales y posibles. Toda realidad cultural es implícitamente intersubjetiva. Es la adquisición, no de un sujeto particular, sino exactamente de una cultura, del conjunto histórico de

---

<sup>113</sup> *Hua* VI, p. 366.

hombres que la forman. En este sentido, posee una existencia supra-temporal. Es decir, asume como un modo de ser autónomo, independiente de los sujetos; adquiere, en fin, una especie de «objetividad». Todo aquél que retoma en cierto momento determinada realidad cultural, la toma como siendo la misma que cualquier otro alcanzaría. De donde recibe igualmente una entidad «ideal».

Un saber constituido concreto, la geometría, determinada pintura o novela son realidades únicas; un núcleo básico de su sentido vale para cualquiera dentro de la misma cultura. Pero este sentido también posee otro tipo de existencia, no menos importante: una existencia sensible o perceptible. Está en el mundo espacio-temporal gracias a la *expresión* en la que se encarna. Las realidades culturales poseen entonces también una individuación, como cualquier otro objeto espacial, como cualquier cuerpo. En definitiva, además de aquella existencia ideal, que puede considerarse objetiva en el sentido expuesto, puede hablarse igualmente de una objetividad en el mundo sensible, que es su expresión <sup>114</sup>. ¿Qué quiere decir esto? El conjunto de enunciados en que se presenta una teoría científica, el cuadro mismo (las figuras e imágenes) y el libro mismo (el texto escrito) constituyen la existencia mundana de las realidades que, en cuanto culturales, son asumidas histórica e intersubjetivamente como existiendo y valiendo de antemano. Esta existencia mundana es una existencia «fijada». Y por eso está disponible en el mundo igual para un hombre que para otro, incluso aunque no sean coetáneos.

La existencia ideal (histórica, intersubjetiva, general) se realiza en el mundo como existencia corporal gracias a la expresión —ésta es su «cuerpo lingüístico» <sup>115</sup>—, que ocupa el lugar de aquélla en el entorno manejable para el hombre. De ahí que para Husserl, el problema consista en averiguar la relación que hay entre aquello ideal y esto corporal, entre la significación pura y la significación encarnada. Este problema se puede

---

<sup>114</sup> *Hua* VI, p. 368.

<sup>115</sup> *Hua* VI, p. 369.

formular también de una forma más concreta, aunque incompleta, haciendo ver que la expresión en general, o el lenguaje en particular, está en el centro del concepto de la adquisición cultural, y se hace preciso analizar cómo es que una realidad sensible concreta puede encerrar una historia, esto es, una realidad que la trasciende.

Husserl entiende que lo interesante aquí es la relación entre el lenguaje como función del hombre y el mundo como horizonte de la existencia humana, esto es, en tanto que mundo de la vida. Pues el lenguaje y la expresión en general sólo pueden recibir su sentido y su valor para los hombres en conexión con un mundo que es también, coesencialmente, corporal-perceptible, histórico e intersubjetivo.

El mundo —lo hemos visto— es nuestro horizonte de cosas, actividades e intereses. Es también el horizonte de los otros hombres con los que convivimos directa o indirectamente, es decir, en el que un círculo de hombres nos es más cercano y el resto forma el círculo más amplio de «los otros» en general. Todos ellos y cada uno de nosotros incluido formamos así el horizonte de la humanidad. En él nos reconocemos viviendo en comunidad, manteniendo relaciones actuales y potenciales de trato y de comprensión recíproca.

Pues bien, justamente a este horizonte de la humanidad asigna Husserl el lenguaje. «La humanidad es consciente de antemano como comunidad de lenguaje mediato e inmediato.» <sup>116</sup> Por el lenguaje, el horizonte de la humanidad es un horizonte infinito y abierto, en tanto que las posibilidades expresivas son siempre posibilidades comunicativas. De modo que la humanidad, como horizonte intersubjetivo máximo, es el terreno presupuesto para cada hombre y para cada grupo concreto en relación al cumplimiento de sus intenciones expresivas, en la medida en que de antemano se entiende que ahí es donde serían comprendidas y encontrarían respuesta.

---

<sup>116</sup> *Hua* VI, p. 369.

En este mismo horizonte, las posibilidades expresivas y comunicativas vienen ligadas a la objetividad que las cosas, también las realidades culturales, poseen, en cuanto que susceptibles de ser percibidas por cualquiera. Así, en términos generales, cualquiera puede hablar de algo del mundo sabiendo que le van a entender, porque la objetividad que posee está en relación con la experiencia posible y con su carácter intersubjetivo. Por eso puede decir Husserl que hay un lenguaje en el que todo lo que pertenece al mundo tiene su nombre y puede ser expresado: el lenguaje en tanto que función y poder ejercido, o, por así decirlo, el lenguaje en tanto que objetivado y fijado, en tanto que ya expresado. La objetividad del lenguaje es entonces plenamente correlativa de la objetividad que adquieren las cosas en el mundo y las realidades que, como las culturales, entran también a formar parte del mundo sensible por su particular corporalidad. Lo cual no agota, no obstante, las posibilidades de una reflexión acerca del lenguaje. De hecho, Husserl no sabe ver del todo el alcance posible de un concepto de lenguaje y de expresión como horizonte y apriori, a su vez, del lenguaje objetivo u objetivado, de la noción del lenguaje hablante y no hablado, previo a su fijación definitiva, a su fijación como forma cultural. Si lo hubiese advertido, habría entrado realmente en la cuestión de las relaciones entre la significación y el sentido, y su expresión, en una línea que sí emprendería, aunque sin concluir, Merleau-Ponty.

Queda claro, no obstante, que para Husserl el mundo y el lenguaje se hallan, en el sentido expuesto, indisociablemente entrelazados. Forman una unidad implícita y previa en forma de horizonte. Se entiende entonces que el lenguaje, la expresión, es otro apriori del mundo de la vida. Apriori en el que, además, son visibles las relaciones de unidad y de fusión entre los diferentes aprioris: la expresión implica el apriori intersubjetivo como comunidad lingüística, como ámbito del entendimiento y la comunicación entre los sujetos <sup>117</sup>. Como significación encarnada condensa una historia,

---

<sup>117</sup> Este motivo de una «comunidad de comunicación» ha sido desarrollado posteriormente, en especial por J. Habermas y K.-O. Apel.

una evolución de adquisiciones de sentido, que al fijarse en una cultura toman un valor ideal y objetivo, es decir, igual para todos. Y al mismo tiempo posee existencia corporal, presencia actual en el mundo como una realidad sensible o perceptible más; tiene su cuerpo, y en esta medida entra en relación con la corporalidad del hombre como aquello por medio de lo cual existe para él.

Husserl pretende aclarar, sin embargo, la relación entre el sentido original que obtuvo de su fundador o creador una determinada forma cultural (ya sea una ciencia incipiente o una obra de arte) y el sentido que puede ser comprendido por un sujeto que la recibe como una tradición presente en el mundo cultural al que él pertenece.

Con los aprioris expresivo e intersubjetivo como telón de fondo, toda producción de sentido puede ser tomada y comprendida por cualquiera. Un tomar que Husserl califica de «activo»<sup>118</sup>. El receptor de una expresión, que en esta medida es una comunicación, la retoma activamente. Quiere decir que re-produce el sentido comunicado. Y en ello consiste su comprensión, que lleva implícita la certeza de ser el mismo sentido comprendido por el emisor o el productor original.

Pero hay que tener en cuenta al mismo tiempo que las significaciones poseen, en cuanto que son objetividades del tipo descrito (sensibles o corporales), una permanencia constante, una especie de perdurabilidad que trasciende a sus productores, y que siguen en vigor incluso aunque ningún sujeto esté ocupado actualmente con ellas. En el centro de este hecho se encuentra la expresión fijada u objetivada: el texto escrito. En este caso, toda expresión es una comunicación virtual o potencial, en la que falta la presencia personal del emisor, y en la que el receptor no está fijado de antemano. Este receptor puede ser cualquier sujeto con capacidad expresiva y lingüística, esto es, presuponiendo su condición de sujeto hablante. Y ello porque sólo en tal caso puede despertar

---

<sup>118</sup> *Hua* VI, p. 371.

o reactivar el sentido contenido en la expresión comunicada, porque puede en principio reproducirla, es decir, realizarla personalmente de nuevo.

Pero todo sentido que persiste históricamente y que por tal motivo se convierte en tradición, perdura insoslayablemente a través de diversas y siempre nuevas reproducciones y reactivaciones. Unas adquisiciones se superponen así a las anteriores, y cada nueva adquisición produce una sedimentación de sentido. El sujeto al que llega un sentido expresado no recorre, sin embargo, todos sus estados previos. La cultura le proporciona significaciones ya constituidas, que evitan un trabajo imposible en la vida cotidiana de retroceso a través de las sucesivas adquisiciones y sedimentaciones de sentido, en el que supuestamente se querría alcanzar el sentido originario. La expresión misma que ese sujeto encuentra ya fijada lleva integradas y articuladas las adquisiciones previas. Las sedimentaciones producen el efecto de presentar un sentido que aglutina su propia historia, y que permanece abierto a sucesivas reactivaciones y sedimentaciones. De ahí su persistencia como tradición.

Esto suscita, sin embargo, un problema de la mayor importancia. La comprensión de una realidad cultural implica una reactivación del sentido que no lo deja intacto. Pues hemos dicho que comprender es volver a producir el sentido, en la medida en que el sujeto que comprende es un sujeto con capacidad expresiva y existe en un mundo histórico, presupuesto para él, de posibilidades expresivas y comunicativas no sólo virtuales, sino también ya ejercidas. Si bien este mundo le permite entrar en contacto con obras de cultura y con un mundo de significaciones y sentidos que él no ha producido, también es verdad que las sedimentaciones le ocultan el sentido originario, el que valía realmente para el creador como sentido de su obra o de su teoría científica. Habría que explicar entonces cómo es posible que una realidad cultural cualquiera siga teniendo una referencia a su sentido

original; es decir, cómo puede ser efectivamente una tradición, un sentido transmitido y perdurable <sup>119</sup>.

Husserl asigna en este lugar un papel importante a la estructura meramente formal de las proposiciones. Lo que él llama la «lógica» del lenguaje permite en un primer momento una especie de recepción pasiva del sentido comunicado, gracias a la cual nos adherimos a un sentido ya constituido, a un juicio o una opinión ya formados, que configuran en cada momento un suelo común y comunicable.

Pero no basta simplemente la forma lógica de la proposición en general y la forma de enlaces entre proposiciones. Pues toda proposición a la que nos adherimos pasivamente es el resultado de una formación de sentido originaria. Husserl advierte que toda transmisión, por ejemplo la de una ciencia, incluye a la vez el método o la ley bajo los cuales es posible producir (y por tanto reproducir) las proposiciones en que se expresa, es decir, la estructura de su relación apriórica con la verdad de los juicios. Para decirlo de otra manera, lo que una tradición transmite, y que es lo que le permite perdurar y referirse a su sentido originario, no es sólo unas significaciones expresadas, sino a la vez el método, implícito o explícito, de producción o reproducción de las mismas. En la medida en que son reproducidas a partir de ese método, obtienen la referencia deseada porque es éste quien las liga a su validez, a su posible verdad.

Supuestamente se superaría así la distancia entre la significación cultural e históricamente constituida y recibida, y la referencia necesaria a un sentido originario y fundante, con el que surgió una ciencia o alguien expuso por primera vez una teoría cuya validez ha perdurado. Husserl no parece reparar, sin embargo, en que si la ley o el método de producción de las significaciones y las expresiones también se transmite, debe estar

---

<sup>119</sup> Toda esta temática ha sido estudiada y desarrollada después, de diversas maneras, particularmente desde el ámbito de la hermenéutica filosófica (H.-G. Gadamer) y el desconstruccionismo francés (J. Derrida).

igualmente sometido a la historicidad y a las sedimentaciones, que ocultan su sentido primero. La conclusión fundamental del escrito que comentamos se cifra en la puesta de relieve del apriori histórico como estructura que articula toda la cultura humana <sup>120</sup>. Toda realidad cultural, desde las que empleamos cotidianamente hasta la ciencia, el Estado y la organización económica, llevan consigo su horizonte histórico, que les confiere su sentido particular. Pero no queda claro cómo sería posible, sólo desde esta constatación asegurar la manera de reconducir las formaciones de sentido del presente hasta las evidencias originarias que las fundan.

### III. SUBJETIVIDAD Y ANONIMATO

Los aprioris del mundo de la vida disponen el conjunto de certezas y obviedades que valen y tienen sentido para los hombres en su vida cotidiana. Conjunto que siempre está presente como trasfondo de los conocimientos actuales, las actividades que se emprenden en cada momento, los deseos y proyectos que se espera cumplir, etc. Estas obviedades del mundo de la vida son a la vez configuraciones subjetivas, en la medida en que son exactamente configuraciones de sentido y de validez para los hombres. El hecho de que el mundo de la vida, con sus aprioris, se halle presente y valga siempre de antemano implica que todo sujeto vive el mundo y esas configuraciones familiares y habituales como anteriores a sus experiencias y actividades personales.

---

<sup>120</sup> *Hua* VI, pp. 379 ss.



Además, tales configuraciones, en tanto que están disponibles para todo sujeto en el terreno del mundo, que es histórico e intersubjetivo, se viven igualmente como certezas y obviedades generales o universales, válidas en principio para todos, en cuanto que adquisiciones de la cultura:

«A tales realizaciones [las realizaciones personales e individuales de cada hombre] les ha precedido ya siempre una realización universal, que toda práctica humana y toda vida precientífica y científica ya presuponen, y cuyas adquisiciones espirituales tienen éstas como subsuelo constante, en el que las suyas están llamadas a entrar. Aprenderemos a comprender que el mundo [...] es una adquisición espiritual universal, en tanto que figura devenida, que al mismo tiempo continúa deviniendo como unidad de una configuración espiritual, como una figura de sentido —como figura de una subjetividad universal operante en último extremo—.» <sup>121</sup>

Así el mundo mismo se convierte en una adquisición universal, que en cada instante contiene configuraciones familiares de sentido resultantes de otras anteriores, y que servirán como suelo para otras nuevas. Pero como adquisición universal, el mundo mismo es una configuración de sentido y validez, igualmente abierta, que no puede responder a la vida subjetiva de un solo sujeto. Debe entenderse, pues, como la configuración de sentido y validez de la interconexión de los sujetos, es decir, de la intersubjetividad y la historicidad. Sólo esta reunión de subjetividades y su curso histórico o temporal permite concebir la idea de un horizonte universal de certezas incuestionadas, articuladas culturalmente y que valen de antemano para todos los sujetos que comparten, en principio, una misma cultura.

Por ello puede calificar Husserl esas configuraciones de sentido como «anónimas» <sup>122</sup>. La subjetividad implica siempre una relación con el

---

<sup>121</sup> *Krisis*, p. 115 / C, 118.

<sup>122</sup> *Krisis*, § 29.

anonimato, con sentidos que cada sujeto no puede asignarse a sí mismo, aunque pueda tomarlos, reactivarlos e incluso modificarlos. Esta fundación anónima de sentido, en cuanto constitución histórica que opera ocultamente en cada momento, muestra también la medida de la crítica de Husserl al concepto moderno de sujeto, así como de su autocrítica. La subjetividad no se comprende sin el contexto en el que opera. Contexto que le da también sus propias estructuras. Corporalidad, historicidad, intersubjetividad y expresividad son tanto las estructuras del mundo como las de los sujetos. La subjetividad es subjetividad en y para el mundo, y no podría retrotraerse, desde la experiencia que de hecho tenemos del mundo y de nosotros mismos, a un estado anterior, en el que no hubiese aún comenzado a ser ya histórica, corporal, intersubjetiva o expresiva.

En este sentido puede decirse que el análisis del mundo de la vida de Husserl constituye un intento de revisión profunda del concepto de sujeto y de subjetividad. No obstante, este análisis se queda en la *Crisis* solamente en una etapa inicial, en la que se señalan únicamente los rasgos que Husserl considera básicos, pero que no llegan a desarrollarse de hecho. Una continuación del análisis exigía la indagación de nuevos aprioris del mundo de la vida, y sobre todo una mayor profundización en las diferentes dimensiones de la vida humana en cuanto vida en el mundo, que pusiera de manifiesto la relación práctica, afectiva, valorativa y estética, entre otras, entre el hombre, cuyas posibilidades son realizables en el horizonte del mundo, y éste, como transformado continuamente por el hombre, precisamente en la medida en que va cumpliendo ciertas posibilidades. En fin, hacía falta una ampliación del espectro de la significación vital de la relación entre el hombre y su mundo.

En esta línea cabe destacar los ensayos posteriores de A. Schütz desde una perspectiva marcadamente social <sup>123</sup>, de G. Brand <sup>124</sup> y

---

<sup>123</sup> Véase SCHÜTZ, ALFRED - LUCKMANN, THOMAS, *Strukturen der Lebenswelt*, Suhrkamp, Francfort, 1979 (trad. de Néstor Míguez, *Las estructuras del mundo de la vida*, Amorrortu, Buenos Aires, 1977).

señaladamente de M. Merleau-Ponty <sup>125</sup>. Igualmente, y aunque el tema específico del mundo de la vida ha quedado de algún modo fuera de las principales preocupaciones filosóficas en la segunda mitad del siglo XX, no cabe duda de su aportación, en especial dentro de las trayectorias de la filosofía alemana (H.-G. Gadamer, J.Habermas) y francesa (desconstruccionismo), y al menos ha despertado un cierto interés en el ámbito del pensamiento inglés y angloamericano.

---

<sup>124</sup> Véase BRAND, GERD, *Die Lebenswelt. Eine Philosophie des konkreten Apriori*; Walter de Gruyter, Berlín, 1971.

<sup>125</sup> Véase la segunda parte de este trabajo, dedicada enteramente a Merleau-Ponty.

### CAPÍTULO 3

## LOS LÍMITES DE LA FENOMENOLOGÍA TRANSCENDENTAL

### I. UN NUEVO GIRO EN LA *CRISIS*:

#### HACIA LA FENOMENOLOGÍA TRANSCENDENTAL

La preocupación inicial de Husserl por la crisis europea fue, como hemos visto, el motivo que le condujo al análisis del mundo de la vida. Sin embargo, ahora veremos que su intención última no consistía en permanecer en tal análisis, sino más bien en llevarlo a cabo para, a continuación, retrotraerse a su fundamento y origen. Lo cual es ya un indicio del nuevo giro que va a dar el texto de la *Crisis*. Pues la mera intención de buscarle al mundo de la vida, al horizonte último de la experiencia y la acción humanas un origen o un fundamento más allá de él, plantea de inmediato la clase de paradojas con las que ha de chocar Husserl.

Husserl concibe tal fundamento y origen, como veremos, como transcendental. La definitiva y auténtica superación de la crisis se piensa, entonces, como realizable finalmente mediante una aclaración de las «funciones espirituales» que, operando en toda ocupación humana en el mundo, confieren su sentido y validez al mundo de la vida <sup>126</sup>, para lo cual, en los términos de Husserl, se requiere introducir un tipo diferente de análisis: el *análisis intencional* <sup>127</sup>.

Esta clase de análisis de diferencia radicalmente del que había llevado a cabo —aunque sin llegar a desarrollar realmente— con motivo de la exposición del mundo de la vida. Lo que Husserl propone a continuación consiste en entender dicha exposición como un momento que ejerce de tránsito en la *Crisis*. Tránsito desde la reflexión histórica en torno a la cultura europea afincada en el espíritu de la Modernidad, especialmente en lo que para ella tienen de relevante y esencial el pensamiento científico y filosófico, hasta el planteamiento definitivo de una nueva introducción a la fenomenología transcendental, tal como se propone en el subtítulo de la obra.

La nueva dirección de la obra plantea en este sentido numerosas paradojas, que se entrelazan con un texto sumamente oscuro. No es el propósito de Husserl, bien lo sabemos. Al contrario, su deseo habría sido el de dejar perfectamente claro de qué manera la misma subjetividad transcendental se debe concebir bajo el concepto de la *vida*, como la vida constitutiva, la vida de conciencia. Y que de tal modo, también el mundo de la vida, con sus horizontes y su fundación anónima de sentido, podía fundarse, con su carácter esencialmente relativo a los hombres que viven en él, a partir de un origen ya no relativo, sino absoluto, mostrando así el carácter definitivamente universal de este origen y con él el de la fenomenología transcendental.

---

<sup>126</sup> *Krisis*, p. 121 / C, 124.

<sup>127</sup> *Krisis*, p. 118 / C, 121.

A nuestro modo de ver, en este nuevo giro hacia un planteamiento fenomenológico transcendental, no abandonado por Husserl desde *Ideas*, cabría descubrir una errónea interpretación de la temática del mundo de la vida en términos de la filosofía de la conciencia. Recurso éste que, de haberse obviado, no habría supuesto, sin embargo, ningún obstáculo para su consideración desde un punto de vista fenomenológico, como el mismo Husserl demuestra en las primeras páginas de la tercera parte de la *Crisis*.

A su vez, esa errónea interpretación, pensamos, radica en el prejuicio husserliano, al que tampoco renunció y que jamás asumió como tal, de la posibilidad real de alcanzar un conocimiento absolutamente fundado, en el sentido de una ciencia primera y rigurosa de todo lo real, y que identificaba con el ideal de la filosofía.

En consecuencia, nos proponemos realizar una crítica de la *Crisis* siguiendo los parámetros indicados, al hilo del desarrollo e interpretación de la posición que se introduce ahora en el curso de la argumentación. Esto quiere decir en términos generales que emprendemos una crítica de la fenomenología transcendental, aunque únicamente atendiendo a los argumentos que se esgrimen en esa obra, y en función directa del contraste permanente con los concepto de mundo de la vida y subjetividad, dado que entendemos que dichos argumentos son el resultado de una última y madura elaboración, que elimina lo superficial y lo ya superado de las obras anteriores.

## II. EL PREJUICIO DE LA CIENTIFICIDAD

### Y LA PARADOJA DE UNA CIENCIA DEL MUNDO DE LA VIDA

Husserl parte de nuevo del contraste entre las ciencias y el mundo de la vida. Pero ahora cuenta con algunas conclusiones extraídas previamente, en especial con respecto a los rasgos principales del mundo de la vida en cuanto presupuesto constante en general, y por tanto, también como presupuesto de las ciencias. Y ello de dos maneras: a) en cuanto que es el mundo circundante válido y compartido; y b) en cuanto que también vale para el científico, como el mundo en el que tiene lugar la proyección de sus hipótesis y teorías, en el que observa, mide, comprueba, etc, y al que él mismo pertenece. La ciencia no es aquí sino una práctica vital entre otras, para la que ya funcionan una experiencia y un conocimiento previos y extracientíficos, y que se halla determinada por una historicidad y por unos intereses específicos. A pesar de lo cual, el interés conductor, en concreto un interés puramente teórico, modificó la idea del conocimiento en la del conocimiento y la verdad objetivos, y como consecuencia del desarrollo histórico de las ciencias en la Modernidad, al que nos hemos referido más arriba <sup>128</sup>, se les atribuyó una dignidad superior y un valor normativo para todo conocimiento <sup>129</sup>.

Sin embargo, Husserl no se desvió nunca del motivo permanente en su obra de fundamentar las ciencias, y de hacerlo desde una ciencia universal: la filosofía en cuanto fenomenología, que a su vez debía poder fundamentarse a sí misma. Consecuentemente, la exploración del concepto del mundo de la vida y la fundamentación que se emprende ahora de sus estructuras ya analizadas tomará asiento en esta perspectiva.

---

<sup>128</sup> Cf. supra el capítulo 1.

<sup>129</sup> *Krisis*, pp. 123-124 / C, 127.

No debe tacharse, sin embargo, esta orientación de ingenua. Husserl advierte acertadamente <sup>130</sup> que un tratamiento propiamente científico del mundo de la vida lo haría aparecer como un tema servidor y parcial dentro del tema global de la ciencia objetiva, lo cual iría contra lo expuesto. Requiere entonces una aproximación diferente, que adopte una posición por encima de la ciencia objetiva tal como se ha desarrollado históricamente. Esta posición superior integraría las teorías científicas y sus resultados, las otras prácticas vitales de los científicos y de la comunidad profesional que forman, con sus respectivas aspiraciones y con sus logros, y asimismo cuenta con la retroalimentación que se produce al transmitirse e incorporarse los resultados mencionados (teóricos y prácticos) desde la práctica científica al mundo de la vida cotidiana, de donde habían surgido en última instancia.

Resulta claro en cualquier caso que el mundo de la vida posee ya sentido para los hombres antes de dirigir la mirada reflexiva sobre él, pretenda ésta interrogarlo para fundamentar las ciencias o no. Husserl reconoce que puede indagarse este mundo al margen de los métodos específicos de cualquier práctica concreta, la cual tiene lugar presuponiéndolo como suelo. Para ello habría de instalarse por completo en él y no atender a los conocimientos objetivos, que aunque tienen también en él su lugar, funcionarían aquí como prejuicios distorsionantes de la comprensión. Sin embargo, el objetivo de esto sería, según Husserl, examinar las tareas científicas que surgen en referencia al modo de ser del mundo de la vida. Con ello pretende abrir un campo de investigación nuevo, pero bajo la rúbrica de la *cientificidad*, aunque, eso sí, no asumida en la forma parcial de la ciencia objetiva, históricamente desplegada <sup>131</sup>.

Según la idea de Husserl, la ciencia objetiva no sería sino una sola línea de entre las que se ofrecen a un concepto general de *cientificidad*. Este tendría como objeto la unidad de todas las líneas de tareas científicas que

---

<sup>130</sup> *Krisis*, p. 125 / C, 128.

<sup>131</sup> *Krisis*, pp. 125-126 / C, 129.



pueda suscitar el mundo de la vida en sus diversos aspectos, y de alguna manera expresaría con ello la universalidad de éste y del mencionado concepto de cientificidad.

Todo el planteamiento husserlianos se basa, sin embargo, en la distinción de dos conceptos de verdad o en dos clases de verdades:

«[...] por una parte, las verdades situacionales práctico-cotidianas, ciertamente relativas, pero, como ya hemos acentuado, exactamente aquéllas que la praxis busca y necesita en sus proyectos. Por otra parte, las verdades científicas, cuya fundamentación reconduce precisamente a las verdades situacionales, pero en una forma tal que el método científico no sufra por ello según su propio sentido, puesto que también este método desea utilizar y tiene que utilizar justamente estas verdades.» <sup>132</sup>

De ambos tipos de verdad, la científica u objetiva se ha determinado por contraste con la verdad precientífica, anclada en la experiencia en todos sus modos fundados en la percepción. Así que la verdad del mundo de la vida es primera respecto a la objetiva, y se tiene que definir consecuentemente de una forma radicalmente opuesta: «Lo realmente primero es la intuición ‘meramente subjetivo-relativa’ de la vida precientífica en el mundo» <sup>133</sup>.

La verdad del mundo de la vida no responde al concepto moderno de la objetividad. En él valen sus realidades, experiencias y conocimientos sin la necesidad de una garantía externa al mundo vivido mismo, para cuyas tareas han sido considerados y tenidos en cuenta. Nada hay, en sus prácticas habituales, de ciencia rigurosamente fundamentada (excepto, claro está, en la práctica científica, que es una más), sino que basta la *opinión*, acreditada en el mundo mismo por diferentes vías, y donde en cualquier caso puede ser

---

<sup>132</sup> *Krisis*, p. 135 / C, 139.

<sup>133</sup> *Krisis*, p. 127 / C, 131.

corregida y es constantemente corregida de hecho. Y esto no se ve impedido por el hecho de que la opinión en este sentido sea siempre necesariamente relativa a los sujetos que experimentan, actúan y valoran en el mundo, ya sea individualmente o en cooperación.

No se plantea, por tanto, la cuestión de una posible resolución de la verdad del mundo de la vida en la verdad objetiva. El mundo de la vida está constituido por relatividades que le son consustanciales. Es más, los diferentes mundos culturales e históricos, los distintos mundos expresivos y lingüísticos confluyen y se resuelven sólo entre sí en el curso de la historia, según nos ha dicho Husserl, y ello porque en todos los casos la estructura básica de esos mundos es la del mundo de la vida, que es el mundo humano, aunque lo ocupen contenidos distintos, y que posee la forma general de un horizonte máximo, en el que se pueden integrar horizontes más estrechos, y que se halla, por ende, en condiciones de verse continuamente ampliado.

En consecuencia, lo ciertamente problemático es la idea de una verdad objetiva, de un mundo que ya está dado definitivamente en alguna parte, lejos de los mundos culturales y lejos del mundo de la vida. Pues la ampliación del mundo a partir de una experiencia y unas actividades continuadas, gracias al carácter de horizonte del mundo de la vida, solamente permite y permitirá ampliar o variar nuestra comprensión del mundo. Y, sin embargo, con esto no se sostiene una tesis relativista. Las diferentes y cambiantes comprensiones del mundo o de alguna de sus parcelas no es relativa, si por ello se entiende que se puedan comparar con el mundo en sí verdadero, que es ajeno al mundo humano. Es que el mundo que es y vale para nosotros no se distingue de las comprensiones que de él tenemos, lo que no impide que queden integradas en un horizonte último y, conforme a su sentido, abierto, que sólo se puede entender como el horizonte de la historia, esto es, de la historia de la humanidad, puesto que todas son comprensiones de un mundo humano.

Husserl concede a la condición subjetivo-relativa del mundo de la vida el valor de una fuente de acreditación de las verdades enunciadas por

las ciencias positivas, ya que en él se configuran los objetos que pueden ser tomados posteriormente desde la óptica científica. Por esta razón, el tratamiento científico del mundo de la vida no puede corresponder al método de las ciencias positivas. En realidad, tampoco al de la psicología, ya que ésta se ha desenvuelto históricamente como una ciencia objetiva <sup>134</sup>.

Ahora bien, de lo dicho se deduce que la objetividad que buscan las ciencias objetivas no puede ser satisfecha en el mundo de la vida como tal, pero ha de contar con él y fundarse en él. De ahí que a Husserl le preocupe especialmente indagar el proceso por el que esto ocurre.

Una diferencia fundamental entre lo objetivo que pretenden las ciencias y lo subjetivo del mundo de la vida reside en que la objetividad es el resultado de una reducción lógica y teórica, que adopta como figura modélica y rectora algo no propiamente experimentable, algo no perceptible, mientras que lo subjetivo del mundo vivido cotidianamente por los hombres descansa plenamente en la experiencia. De otra manera: la forma de ser de las cosas del mundo vivido es «ser de experiencia», lo que quiere decir que se presenta de diferentes formas. «Lo objetivo, precisamente, nunca es experimentable como ello mismo» <sup>135</sup>. La experiencia actúa como punto de partida y también de llegada de las ciencias objetivas, en tanto que es su suelo último de fundamentación y el terreno al que han de volver finalmente, alimentando una cierta comprensión del mundo y de los procesos de la naturaleza. Pero el recurso explícito a la experiencia como si se tratara de la experiencia de la naturaleza objetiva es una ilusión, propiamente una ilusión metafísica, y así lo denuncia Husserl.

Sin duda, también era consciente Husserl de que el contraste entre las pretensiones de la ciencia objetiva y su carácter real basado en el análisis del mundo de la vida ponía igualmente en cuestión su filosofía anterior, al descubrir, en vista de las cuestiones en torno a la referencia y la relación

---

<sup>134</sup> *Krisis*, p. 129 / C, 133.

<sup>135</sup> *Krisis*, p. 131 / C, 135.

entre sus respectivas verdades, «la carencia de fundamento de todo nuestro filosofar habido hasta la fecha» <sup>136</sup>.

En efecto, en primer lugar, la crítica del objetivismo y de la ciencia objetiva afecta a su posición anterior:

«[...] la teoría objetiva en su sentido lógico (aprehendido universalmente: la ciencia como totalidad de la teoría predicativa, del sistema de enunciados expresados 'lógicamente' como 'proposiciones en sí', como 'verdades en sí', y en este sentido ligados lógicamente) radica, se fundamenta, en el mundo de la vida, en las evidencias originarias que le pertenecen.» <sup>137</sup>

La teoría o la actividad teórica en general, precisamente por ser una actividad más, una práctica concreta, y como producto de un interés por una forma de conocimiento, tiene su fundamento en el mundo de la vida, y transcurre en él y con él como presupuesto constante. Todas las ciencias pertenecen al campo de las prácticas realizables con el mundo como trasfondo permanente, indicado y referido indirectamente. Y adquieren valor histórica e intersubjetivamente como objetos de cultura, que se transmiten de generación en generación, estando abiertos al mismo tiempo a la crítica en el interior de la sociedad y, específicamente en la comunidad de hombres dedicados profesionalmente a ellas. Luego la pretensión de validez universal se halla satisfecha en un determinado plano ya en la intersubjetividad y en la historicidad que presupone la efectiva interacción en el mundo de la vida.

En consecuencia, en el mundo de la vida se encuentra, no sólo el origen, sino igualmente la fuente de acreditación y legitimación de toda verdad y del conocimiento. La verdad y el conocimiento de lo lógico puro, que busca lo verdadero en sí, obtiene sólo una independencia relativa, que descansa naturalmente en la idealidad de sus enunciados, y por tanto de sus

---

<sup>136</sup> *Krisis*, p. 134 / C, 138.

<sup>137</sup> *Krisis*, p. 132 / C, 136.

resultados teóricos. En el interior de una cultura y de una sociedad únicamente puede valer y tener sentido como tradición, como práctica y a través de sus logros técnicos.

Sin embargo, Husserl permanece en buena parte ciego al sentido radical de su análisis del mundo de la vida, incapaz de advertir su propio prejuicio cientificista, incompatible con los resultados de aquél. Aplicado al caso husserliano, este prejuicio consiste, por una parte en hallarse convencido de la necesidad de que toda tematización aspire a convertirse en ciencia, y por otra en su idea de la posibilidad de una ciencia universal, esto es, que englobe y fundamente la totalidad de lo existente, posea la clase y el grado de realidad que posea.

Husserl se guarda bien, no obstante, las espaldas, calificando la cientificidad de la fenomenología como nueva y diferente. Pero es necesario advertir inmediatamente las oscuridades cada vez más acuciantes de esta parte de la *Crisis*. Oscuridades que se condensan en la dificultad de conectar los dos puntos de vista introducidos. Husserl reconoce la primacía del mundo de la vida en cuanto horizonte último del que toma su sentido y validez todo lo significativo para los hombres:

«[...] para la ilustración tanto de ésta [la ciencia objetiva moderna] como de las restantes adquisiciones de la actividad humana, hay que tomar en consideración en primer lugar el mundo concreto de la vida, y ciertamente en la universalidad realmente concreta en la que engloba en sí, actualmente y en horizonte, todas las emisiones de valideces adquiridas por los hombres para el mundo de su vida en común, [...]»<sup>138</sup>

Pero al mismo tiempo cree poder reconducir el mismo mundo de la vida en una orientación científica universal que lo exponga como tema, aunque desde una posición externa a él, de modo que se eviten las

---

<sup>138</sup> *Krisis*, p. 136 / C, 140.

relatividades y los intereses que lo caracterizan y que toman asiento en los sujetos que viven en él como sujetos históricos, corporales y que conviven en comunidad. De este modo se podría supuestamente alcanzar un tipo de verdades fundamentales, universales y de carácter absoluto, es decir, «afirmaciones científicas que, si bien de forma diferente a la de nuestras ciencias, tienen que tener como tales su 'objetividad' y una validez necesaria que hay que atribuir de manera puramente metodológica» 139.

Pero ¿qué significa que el mundo de la vida, el suelo omnienglobante de las experiencias y actividades de los hombres, presupuesto siempre en cada una de ellas, pueda convertirse en un tema independiente y autónomo, como quiere Husserl? ¿Independiente y autónomo respecto a otros temas, pero inevitablemente en el mismo plano como tales temas de una actitud científica? Es más, ¿por qué tendría que posibilitar afirmaciones científicas, de sentido objetivo y validez necesaria? La ciencia del mundo de la vida sólo puede ser, al final, también una práctica humana, que presupone el mundo de la vida como su horizonte práctico y teórico. Todas esas expresiones, por el contrario, corresponden a la historia concreta de las ciencias modernas y ya se han puesto en cuestión a la vista del análisis fenomenológico del mundo de la vida.

En realidad, el giro que se produce en este punto de la argumentación husserliana desenmascara su objetivo primordial, y en el fondo nunca rechazado, de llevar a cabo una fundamentación de las ciencias:

«De este modo, el pretendidamente mero problema de la fundamentación de las ciencias objetivas o el pretendido problema parcial del problema universal de la ciencia objetiva, se nos ha mostrado de hecho (tal y como ya anunciábamos anteriormente) como el auténtico y más universal problema.» 140

---

139 *Krisis*, p. 136 / C, 140.

140 *Krisis*, p. 137 / C, 141.

El camino a seguir parece ser entonces el siguiente: una vez que se aclare cómo se funda el carácter de obviedad y de horizonte del mundo de la vida, habrá de procederse desde ahí a la fundamentación de la ciencia objetiva. Sin embargo, ésta, que había sido considerada como un problema «de interés secundario y especial» <sup>141</sup>, se ve afirmada ahora como el asunto central, siquiera programáticamente, ya que Husserl no llegó en ello hasta el final.

En realidad, Husserl no sale del círculo que ha descrito: a) la validez primaria e irrecusable del mundo de la vida como suelo último; b) las ciencias positivas como prácticas fundadas en el mundo de la vida, y cuya verdad objetiva se funda en la verdad subjetivo-relativa de éste; c) el mundo de la vida como tema según un sentido superior y universal de cientificidad; d) el problema que surge del concepto de una ciencia universal como ilusión de un pensamiento puro y extraño al mundo de la vida, que pretende una validez por encima de él, pero que solamente puede concebirse por referencia a él, es decir, presuponiéndolo.

---

<sup>141</sup> *Krisis*, p. 136 / C, 140.

### III. EPOJÉ FENOMENOLÓGICA Y DESCONEXIÓN DE LOS INTERESES

#### 1. Desconexión de los intereses científicos

La ciencia del mundo de la vida debe poner, desde la perspectiva de Husserl, en el camino de la ciencia universal en la que ha de convertirse la filosofía, en términos de fenomenología trascendental. Pero la ciencia del mundo de la vida tiene sus condiciones previas. Husserl retoma sus planteamientos de obras anteriores, recurriendo al conocido discurso acerca del principio de la reflexión filosófica, que requiere del que la emprende la actitud de un «principiante absoluto». Se trata de la actitud por la que se ha de rechazar todo prejuicio, todo presupuesto.

En realidad, la erradicación de los prejuicios y la instalación en la actitud del principiante son ya parte del método, y no una parte carente de problemas, pues siempre cabe cuestionar si es posible efectivamente un comienzo ajeno absolutamente a presupuestos.

A partir de este punto, la *Crisis* se ve internamente abocada al problema del método de la fenomenología, en la forma de una completa realización, del cumplimiento total de una *reducción* que supere las insuficiencias de las fases anteriores de la filosofía husserliana, e implícitamente dirija su mirada crítica frente a otros intentos filosóficos, entre ellos la versión heideggeriana de la fenomenología, que elaborada en términos exclusivamente ontológicos, debía ser vista por Husserl como una



restricción imperdonable de la omnicomprendensiva problemática fenomenológica transcendental <sup>142</sup>.

Husserl reconoce que tanto en su aproximación a la reducción transcendental de obras anteriores, como en la crítica del objetivismo, no se ha puesto aún en cuestión la creencia universal en el mundo, la certeza incuestionada y primordial en su ser. De hecho, el concepto de mundo de la vida ha mostrado ya su enorme potencial crítico, potencial que Husserl no explota más que mínimamente. Pero piensa que es posible indagar desde su nuevo ideal científico precisamente la manera en que llega a formarse aquella creencia, aquella certeza.

La progresiva autocomprensión husserliana en torno al tema de la conciencia de horizonte le llevó a ampliar paulatinamente la aplicación de la teoría de la intencionalidad. Ésta debía entenderse como un acontecer temporal («intencionalidad operante»), y debía, en fin, abarcar el mundo de la vida en cuanto horizonte máximo. Es interesante constatar cómo el punto de mira de la intencionalidad se desvía a lo largo de las fases del pensamiento husserliano desde la descripción casi exclusiva de la constitución de los objetos a la preponderancia de los horizontes.

Sin embargo, desde el presupuesto de la filosofía de la conciencia y desde el ideal de científicidad expuesto, el mundo de la vida es pensado como algo constituido en la conciencia; es más, como lo primero constituido. De modo que para Husserl ha de ser posible una reflexión que ponga de manifiesto cómo una subjetividad transcendental lo constituye, y cómo lo constituye en cuanto horizonte y apriori de toda la vida de los sujetos, y en cuanto presupuesto respecto a los conocimientos de las

---

<sup>142</sup> La relación entre algunas de las motivaciones y temáticas de la *Crisis* con el pensamiento de Heidegger, en especial con *Ser y tiempo*, es analizada por H.-G. GADAMER, «Die phänomenologische Bewegung», en *Gesammelte Werke*, III, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübinga, 1987, pp. 127 ss.

ciencias. En ello se confirma, a la vez, la aspiración universal de la fenomenología trascendental.

Esta es la tarea que se propone Husserl a partir de la introducción temática de la *epojé* en la *Crisis* <sup>143</sup>. Pues la argumentación husserliana interpreta permanentemente todo presupuesto como *prejuicio*, y el mundo de la vida ha sido descrito como presupuesto último, y como validez natural e ingenua, lo que quiere decir, como una certeza incuestionada acerca de su ser. En consecuencia, a los ojos de Husserl también debía ser posible realizar una *epojé* en este caso.

En la nueva tentativa, que quiere diferenciarse claramente de la correspondiente al «camino cartesiano» <sup>144</sup>, el método global de la *reducción fenomenológica* comienza por concebirse, en una primera aproximación que luego será superada, como una desconexión progresiva de niveles de validez mundano-vitales:

«En la peculiar naturaleza de la tarea que nos ha brotado reside el hecho de que el método de acceso al campo de trabajo de la nueva ciencia —con cuya consecución estarán dados por primera vez los problemas de trabajo de la misma— <se> articula en una multiplicidad de pasos, cada uno de los cuales posee, de una manera nueva, el carácter de una *epojé*, de una abstención de valideces ingenuo-naturales y que, en cualquier caso, siguen estando en vigor.»<sup>145</sup>

El primer momento de la reducción es la *epojé* de las ciencias objetivas. En las partes precedentes de la *Crisis* ya se ha llevado a cabo, en realidad, esta reducción, al poner de manifiesto el mundo de la vida como el terreno o el marco, siempre presupuesto, en el que tienen lugar. Al

---

<sup>143</sup> *Krisis*, § 35.

<sup>144</sup> Cf. *Krisis*, § 43.

<sup>145</sup> *Krisis*, p. 138 / C, 142.

retroceder a aquél en cuanto mundo precientífico, se neutralizaba provisionalmente el hecho de que toda teoría científica pretende una verdad objetiva, y más radicalmente, una verdad ontológica (acerca del ser del mundo). Pero en el mismo movimiento, las ciencias quedaban incluidas en el mundo de la vida: en la cultura como tradiciones históricas, y en la sociedad como una práctica entre otras. Pues bien, aquella neutralización se explica ahora como la desconexión «de cualquier toma crítica de posición, interesada en su verdad o falsedad» <sup>146</sup>.

La *epojé* representa entonces la inhibición de las tomas de posición, del enjuiciamiento, y en definitiva, de la validez. Pero en ello se concibe igualmente como una desconexión de *intereses*. En el caso de las ciencias, los científicos actúan como hombres co-interesados, relacionados críticamente en la labor de determinación de un campo temático, objetivado por sus mismas realizaciones teóricas y prácticas. En este sentido, el interés común en la verdad de las teorías determina su validez intersubjetiva. Y es este interés, fundamentalmente, lo que se aísla metodológicamente.

Pero queremos subrayar que la *epojé* de las ciencias se realiza en el mundo de la vida, y que tras ella se permanece en él. El «residuo» fenomenológico de la desconexión de los intereses científicos es el mundo de la vida mismo, que conserva las ciencias en cuanto tradiciones culturales y prácticas profesionales, sólo que con independencia de la aceptación como verdaderos o falsos de los juicios que emiten.

Por este motivo, los intereses científicos conviven con otros. Y a cada uno le corresponde un «tiempo» distinto <sup>147</sup>. Con otras palabras: cada interés implica una actitud en relación con el mundo, y supone la actualización de una temporalidad vivida concreta, más o menos breve, que responde a cada una de las actividades humanas. Dicha actualización tiene lugar dentro del horizonte temporal de la vida. Y esto a su vez acontece en

---

<sup>146</sup> *Krisis*, p. 138 / C, 142.

<sup>147</sup> *Krisis*, p. 139 / C, 143.

el horizonte de la historia y de la cultura. Los horizontes permiten actualizar y abandonar provisionalmente, como dejando en reserva, las múltiples clases de actividades cotidianas, para retomarlas en otro momento, otro día, años más tarde. Quedan trazadas como historias dentro de un horizonte histórico más amplio. Actualizar el tiempo concreto de una y luego de otra es pasar de una actitud de intereses a otra. Las actitudes de intereses sólo se pueden comprender como actitudes vitales, que implican algo así como regiones de la vida y prácticas vitales.

En consecuencia, cuando se pasa de una actividad a otra, se desconectan ciertos intereses para situarse en la actitud correspondiente a otros. La actualización de un tiempo comporta el paso a la reserva, al horizonte, de otro. Por ello, cuando en la realización del primer paso de la reducción se desconecta la validez objetiva de las teorías científicas, se están desconectando los intereses epistemológicos en general, centrados en la afirmación de una realidad en sí. Pero no se inhiben los restantes intereses. Precisamente lo que queda es el conjunto de los intereses vitales, ligados al mundo de la vida en todas sus facetas y dimensiones.

Por tal motivo, en la continuación del método reductivo, Husserl mantiene la necesidad de aplicar la *epojé* a esos restantes intereses, es decir, a los *intereses vitales*. El problema que esto plantea es patente, pues los intereses vitales son un ingrediente constitutivo del mundo de la vida. El mundo es un mundo de vida porque ésta es siempre una vida de intereses, porque supone la forma de ser del hombre como ser orientado a un mundo, y orientado de múltiples maneras, o lo que es lo mismo, en diversas actitudes. Husserl no puede sino reconocer la dificultad suscitada:

«Así pues, lo primero es abstenernos de la persecución de todos los intereses científicos y de los restantes intereses. Pero la *epojé* por sí sola no lo hace: todo establecimiento de fines, todo proyectar, ya presupone también lo relativo al mundo, *con lo cual*, por

consiguiente, el mundo de la vida está dado previamente a todos los fines.» <sup>148</sup>

El mundo de la vida es, por tanto, la validez absolutamente previa y permanente. Y la *epojé* tal como la había entendido Husserl hasta el momento —es decir, también en sus obras anteriores— es de todo punto insuficiente e ineficaz.

## 2. Desconexión de los intereses vitales

No se comprende entonces por qué Husserl mantiene su confianza en la eficacia metodológica de la *epojé*. Únicamente en su ideal de cientificidad puede hallarse la clave de su motivación profunda. La desconexión de los intereses vitales tiene como objeto el descubrimiento de las estructuras universales del mundo de la vida. Pero esto es precisamente lo que ya reveló el análisis de los aprioris del mismo. La argumentación husserliana persigue ahora una pureza completamente abstracta, pues el mundo de la vida mismo se definía como un mundo de intereses, en el que los hombres se encuentran constantemente en actitudes de intereses, trátase del interés concreto del que se trate.

El mundo de la vida se ha descrito como subjetivo-relativo. Y hemos dicho que su relatividad constitutiva y esencial no quedaba devaluada en función del contraste con un hipotético mundo en sí. En el mundo de la vida nos movemos en ciertos márgenes de seguridad, de validez aceptada, que no tienen que ver con la verdad objetiva: la percepción se corrige a sí

---

<sup>148</sup> *Krisis*, p. 141 (nota) / C, 145 (nota).

misma en el curso de la experiencia, y toda cultura posee saberes compartidos en mayor o menor grado por los hombres que la componen <sup>149</sup>.

Esa seguridad se mantiene, no obstante, en la esfera de la relatividad de los diferentes mundos históricos y culturales. Husserl reconoce que las «verdades» o los «hechos» aceptados como válidos y ciertos en una cultura no coinciden necesariamente con los de las otras.

La autocomprensión de las ciencias, sin embargo, se centraba en el intento de anular esa relatividad, entendiéndola como un relativismo superable mediante la revelación de un mundo objetivo en sí. Esta autocomprensión subyace a la pretensión de alcanzar una verdad incondicionalmente válida acerca de los objetos y del mundo. Pero la reconducción de la verdad alcanzable por las ciencias al mundo de la vida dio la medida de las posibilidades y de la pretensión esbozada.

Ahora bien, una filosofía rigurosamente científica debía, a los ojos de Husserl, aclarar el fundamento del mundo de la vida, o mejor, de su configuración como marco previo de sentido y validez, capaz de integrar en su estructura de horizonte los diferentes mundos históricos y culturales.

Pero en la pretensión husserliana de afianzar metodológicamente una ciencia de evidencias realmente apodícticas reside el impulso a universalizar el recurso central del método. Husserl lleva a cabo el análisis de una universalización absoluta de la *epojé* mediante una reformulación, enfocada al tema del mundo de la vida, del discurso ya presente en *Ideas I* acerca de la «modificación de la actitud natural» <sup>150</sup>.

Husserl distingue <sup>151</sup> dos formas de nuestra relación con el mundo de la vida, que llama «actitudes»:

---

<sup>149</sup> *Krisis*, p. 141 / C, 146.

<sup>150</sup> Cf. *Ideas I*, §§ 31-32.

<sup>151</sup> *Krisis*, pp. 146-151 / C, 151-155.

1) Una es la «forma natural» o la actitud natural, y se trata de la forma del vivir orientado a los objetos y a los otros hombres, portando intereses y proyectos, embarcados en actividades, y siempre con el mundo como horizonte global y como campo de tales actividades, de nuestros pensamientos y voliciones. El mundo es aquí también la totalidad de lo que es de algún modo significativo para los hombres. El carácter de horizonte del mundo, en esta forma del vivir en y hacia todo lo mundano, queda inevitablemente oculto a los sujetos, en la medida en que es el fondo de nuestras experiencias y actividades, y no el objeto o el tema de las mismas.

2) La otra implica una «transformación de la conciencia temática del mundo»<sup>152</sup>:

«¿Cómo puede, pues, el estar dado previamente del mundo de la vida convertirse en un tema propio y universal? Evidentemente, sólo por medio de una *modificación total* de la actitud natural, una modificación en la que ya no vivamos, como hasta ahora, como hombres de existencia natural en la constante realización de la validez del mundo previamente dado, sino en la que, más bien, nos abstengamos constantemente de esta realización. [...] Desde la actitud de la vida natural en el mundo no cabe estudiar la vida que produce la validez del mundo de la vida natural en el mundo. Se requiere, pues, una reorientación *total*, una *epojé universal completamente única*.»<sup>153</sup>

En la base de una ampliación y renovación de la teoría de la intencionalidad se encontraba la idea central siguiente: que tanto el mundo como los objetos se muestran de forma constante en «formas de aparición» diferentes. De ahí surgía la investigación del *cómo* de las multiplicidades fenoménicas, esto es, de esas formas de aparición, con vistas a la constitución de una cosa y del mundo como unidad de sentido y validez.

---

<sup>152</sup> *Krisis*, p. 147 / C, 152.

<sup>153</sup> *Krisis*, p. 151 / C, 156.

La transformación de la conciencia temática del mundo consiste precisamente en sacar a la luz lo que en el vivir natural quedaba oculto. Por este motivo puede Husserl definir dicha transformación como un «cambio total de intereses», que se ejecuta «mediante una peculiar resolución de la voluntad» <sup>154</sup>. Este cambio de actitud de intereses dirige la mirada hacia el terreno de la *conciencia*, entendido como el concepto de una vida que realiza, por medio de síntesis de las formas de aparición, el sentido y la validez del mundo <sup>155</sup>. Pero entonces el mundo de la vida deviene algo constituido por la conciencia, por mucho que, como ya hemos dicho, sea lo primero constituido.

Por ello, el cambio total de intereses supone el paso a la exclusividad de un interés puramente teórico, que desconecta la primacía de los intereses prácticos de la actitud y la vida naturales —aunque propiamente este interés teórico sólo puede fundarse como interés práctico (la teoría es también una actividad) en el mundo de la vida—:

«Un interés teórico unitario tiene que dirigirse exclusivamente hacia el *universum* de lo subjetivo, donde el mundo, por mor de su universalidad de realizaciones sintéticamente ligadas, llega para nosotros a su existencia lisa y llana.» <sup>156</sup>

Este interés puramente teórico, que define la segunda actitud, la que Husserl considera la «actitud fenomenológica», se orienta al ámbito exclusivo de lo subjetivo. La modificación, que significa la consideración del mundo, y de todo lo que en él tiene lugar, como *fenómeno*, como acontecimiento que se establece en una referencia primaria a una subjetividad, implica la primacía del universo teórico por encima del mundo de la vida. Y, sin embargo, la teoría, incluso la abstracta teoría pura, se ha revelado como una práctica humana en el mundo de la vida.

---

<sup>154</sup> *Krisis*, p. 147 / C, 152.

<sup>155</sup> *Krisis*, p. 148 / C, 152-153.

<sup>156</sup> *Krisis*, p. 149 / C, 154.



La actitud fenomenológica y su transformación total de la conciencia del mundo se concibe como un movimiento único, puesto que debe recoger de un sólo golpe el mundo de la vida como horizonte y apriori, y por tanto también todo lo que le pertenece. Desde este punto de vista universalizante, se vuelve a poner en entredicho la primera aproximación a la *epojé* realizada en la *Crisis*, que hemos calificado de absolutamente insuficiente <sup>157</sup>, lo cual se convierte también literalmente en una autocrítica de sus obras precedentes:

La conciencia de cosas y la conciencia del mundo suponen diferentes tipos de «conciencia de», pero ambas forman una unidad, ya que los objetos se muestran como tales siempre sobre el horizonte del mundo. De otra forma: el mundo es un horizonte para las cosas, en el que coexisten unas con otras y se desenvuelven de determinadas maneras más o menos típicas, implicando así una sistemática de las formas correlativas en que son conscientes a la vez las cosas y el mundo <sup>158</sup>. Resulta, por tanto, un contrasentido para Husserl el que la reducción se efectúe como un progreso de *epojés* singulares, aplicadas a cada realidad concreta o a cada clase de objetos. La *epojé* universal debe poder aplicarse como un movimiento de conjunto, que tenga en cuenta la realidad originalmente indisociable del mundo como horizonte y las cosas, los hombres, etc., del mundo. La *epojé* realizada sobre realidades particulares sólo modifica la validez de las mismas, pero mantiene el mundo de la vida como suelo universal, incluso aunque se pretenda realizarla hasta el infinito. La suma de los objetos no equivale al mundo de la vida. Pero Husserl cree ciertamente en la posibilidad de una *epojé* universal y completa, que en un solo movimiento inhiba la validez de la actitud natural como un todo, es decir, asumida como la vida natural con su mundo natural cotidiano. Con ella se alcanza una actitud que se halla «por encima», tal como lo expresa Husserl, de todo lo

---

<sup>157</sup> Vid. el apartado anterior (II. 1).

<sup>158</sup> *Krisis*, p. 146 / C, 150-151.

referente al mundo de la vida y su validez, y de la vida misma en el mundo, en cuanto vida natural de realidades obvias y de intereses <sup>159</sup>.

En realidad, la *epojé* desconecta el mundo y deja al descubierto una correlación universal, supuestamente previa al mundo de la vida y a sus estructuras aprióricas de sentido; es decir, justamente como un primer paso en la búsqueda de Husserl de la estructura universal y no relativa, que diera razón del mundo de la vida como horizonte máximo. Se trata de la correlación entre conciencia y mundo. La conciencia es descrita como «subjetividad absoluta en tanto que subjetividad que constituye el sentido y la validez de ser» <sup>160</sup>, que debemos comprender como subjetividad *desinteresada*. Y el mundo queda reducido a mero correlato de esta subjetividad, como fenómeno ante la conciencia.

---

<sup>159</sup> *Krisis*, p. 153 / C, 158.

<sup>160</sup> *Krisis*, p. 154 / C, 160.

#### IV. LA INTERSUBJETIVIDAD TRANSCENDENTAL

##### 1. Análisis intencional y perspectiva

El resultado de la *epojé* tal como hasta ahora se ha descrito ha sido esa posición por encima del mundo tal como lo vivimos, que muestra el fundamento subjetivo de las experiencias que realizamos en él. Se ha dado con ello con la estructura formal general de este estado de cosas, y se ha definido como la correlación entre los modos de conciencia y las formas de darse los objetos de experiencia. Brevemente, la estructura que subyace también al mundo de la vida como suelo y horizonte de nuestros conocimientos, de nuestras actividades, deseos y pensamientos, es la correlación indisociable entre conciencia y mundo.

Pero aquí se produce una transformación del sentido de esta correlación: puesto que el mundo de la vida es también un mundo intersubjetivo e histórico, entonces ha de comprenderse en su carácter universal como el correlato, no de un sujeto aislado, sino del conjunto de los sujetos para los que vale como tal. Desde el punto de vista de la constitución del mundo, estos sujetos son descritos como *intersubjetividad transcendental*.

A ello quiere llegar Husserl como la continuación del método, mostrando en primer lugar el estilo del *análisis intencional*, para avanzar desde ahí en el estudio de la *constitución*. Con ello se pretende señalar que la subjetividad, en cuanto intersubjetividad transcendental, también es intencionalidad pura, es decir, una función de formación de sentido de ser.

Igual que en la exposición de las estructuras aprióricas del mundo de la vida, toma aquí una primera posición en la descripción la percepción. Adquiere entonces un valor sumamente importante una noción que se encuentra, desarrollada incluso con mayor amplitud, en Ortega y Gasset y Merleau-Ponty —y que tiene un precedente de primer orden en Leibniz—: la noción de *perspectiva*.

En una primera aproximación, las perspectivas señalan formas de presentarse a los sentidos las cosas percibidas. Se trata de orientaciones que, ante todo, no afectan solamente a la cosa o al objeto concreto que se percibe, sino igual y necesariamente a la vez a todo su contexto. Por eso una perspectiva puede ser descrita como un estado global de cosas, en el que orientación y sentido forman un todo, en el que cosa y horizonte —o fondo— son inseparables.

La percepción, entendida desde la idea de la corriente de conciencia, es, por tanto, una sucesión de perspectivas, de múltiples formas de darse las cosas. El análisis intencional penetra entonces ahí donde es necesario explicar cómo a pesar del torrente multiforme y cambiante de la realidad dada en perspectivas, percibimos en cada caso una y la misma cosa.

Una segunda aproximación a la noción que tratamos nos acerca mejor su sentido: en términos generales, toda perspectiva es una presentación de la cosa <sup>161</sup>. No se trata de una apariencia, ni una imagen de la cosa. No indica algo irreal. Cada perspectiva, cada presentación, es totalmente real, es incluso más real que la cosa misma, a la que jamás tenemos como objeto de la conciencia. O lo que es lo mismo: la cosa real percibida no es diferente de las presentaciones en que se muestra; y lo es en la conciencia de que no podemos tener todas las presentaciones de la misma a la vez. Adquiere el sentido que tiene para nosotros precisamente en el

---

<sup>161</sup> *Krisis*, p. 161 / C, 166.

presentarse de esta o aquella manera particular, mostrando este o aquel aspecto <sup>162</sup>.

Pero como quiera que en cada momento sólo una de las posibles perspectivas es la actual, hace falta comprender esa relación de un modo no estático, que no tenga que ver con el análisis clásico de las percepciones como recortes, como datos puntuales e independientes en el curso de la experiencia. En el análisis estático no se reconoce el hilo que conecta cada perspectiva con la unidad de sentido de la cosa experimentada. Ésta tiene lugar únicamente en un planteamiento dinámico: cada perspectiva es en el fondo un paso o un peldaño en el continuo y entremezclado fluir de perfiles de las cosas, variedades sensibles, grados de certeza, etc. En este fluir continuo y sólo en la unidad abierta del mismo, cada perspectiva no se queda en su estrecho y particular sentido momentáneo, sino que encierra una riqueza inagotable de sentido, pues por todas sus partes apunta, señala, los otros perfiles, las otras perspectivas posibles, así como las que ya han sido percibidas, que son como conservadas. Esta unidad abierta de la cosa percibida en el apuntar a su virtual despliegue total es la cosa misma, y en ello reside su sentido.

A la percepción corresponde, por lo tanto, un horizonte, o mejor un doble horizonte: interno, que expresa las posibilidades de otros perfiles, lados o aspectos de la misma cosa, apuntados en cada uno de ellos, estando presentes de cierta manera que no es la del aspecto presentado actualmente, sino en horizonte; y externo, referido a las posibilidades de las variaciones correlativas del contexto de toda cosa percibida, contexto que, como decimos, es percibido indirectamente. En efecto, «la percepción de una cosa es su percepción en un *campo perceptual*» <sup>163</sup>. Finalmente, llevando estas premisas hasta el final, todo percibir acontece en el interior de un campo u horizonte máximo, que es el mundo en cuanto mundo perceptivo <sup>164</sup>.

---

<sup>162</sup> *Krisis*, p. 163 / C, 169.

<sup>163</sup> *Krisis*, p. 165 / C, 171.

<sup>164</sup> *Krisis*, p. 161 y 165 / C, 166 y 171.

Ahora bien, los horizontes suponen aquí para Husserl el ámbito perfecto para destacar el carácter temporal de la percepción, y por extensión, de todo tipo de experiencia. En los horizontes de la cosa percibida y su contexto se funden unas perspectivas con otras, lo que para Husserl se produce mediante síntesis. Podría decirse que en la *Crisis* sólo se reconoce la validez de un tipo de síntesis, o quizá habría que decir que todas las clases se reducen finalmente a una sola: la «síntesis de identificación» o de «unificación» <sup>165</sup>, por mediación de la cual, cada perspectiva y cada presentación se conjuga con las que ya han sido, que también llevaban consigo su sentido y su apuntar a otras, y apuntan nuevamente hacia las que virtualmente pueden venir y que ya se encuentran indicadas, sugeridas, formando una dirección de sentido, una línea abierta de enriquecimientos progresivos, de tal manera que el sentido de lo percibido no se halla de antemano definitivamente fijado y cerrado, sino en constante formación y consolidación <sup>166</sup>.

La conexión o síntesis de presentaciones no es una ligazón externa, de partes independientes entre sí, sino que una presentación se une a otra en el medio ya existente y no objetivo de un campo u horizonte de sentido que se está haciendo en cada momento, porque lleva un sentido que apunta a la totalidad. Cada vez que percibimos nuevamente una cosa, se liga esta nueva a todas las anteriores que hemos tenido de la misma, al integrarse al sentido abierto. Y es posible hacerlo porque este sentido tiene el carácter de un horizonte, porque la experiencia nueva ya estaba anticipada, indicada como posibilidad en nuestra experiencia anterior, y porque el sentido de lo percibido no se agota en cada experiencia, sino que aporta cada vez nuevos cursos perceptivos posibles, realizables en el futuro. Toda nueva presentación es la satisfacción de una expectativa, una determinación más de lo percibido y el despliegue de otras nuevas. Este hilo, este horizonte, que se toma, se deja y se retoma, y que siempre está disponible en el momento de

---

<sup>165</sup> *Krisis*, p. 161 / C, 167.

<sup>166</sup> *Krisis*, p. 161 / C, 167.

volver a percibir, es en su inacabamiento y en su apuntar a un futuro indefinido, el lugar en el que se produce la unidad de sentido y de validez de la cosa en concreto. Si bien cada aspecto, cada perfil de la cosa es relativo a la orientación global del campo, al ser aspectos de esta y la misma cosa concreta, superan lo que sería un relativismo empirista de la percepción y la experiencia.

En resumen, la experiencia en general depende de la relación entre la forma de darse los objetos y la posibilidad de éstos de aparecer como tales objetos más allá de una u otra forma de darse en particular.

Depende también, por tanto, del modo en que se articula temporalmente cualquier experiencia que supongamos. Pero la percepción obiene un privilegio de cara al análisis <sup>167</sup>, como consecuencia de la primacía temporal que en toda experiencia de cosas posee el modo de la *presencia*. Esta es la manera que tienen las cosas del mundo de aparecer, esto es, de *presentarse*, como lo que está ahí y ahora, en este preciso momento, en persona, ello mismo y no una representación (imagen, recuerdo, fantasía). Y como se presenta ahora, el modo temporal de toda percepción concreta es el *presente*.

Ahora bien, como se ha sugerido, la percepción y toda experiencia en general acontece dinámicamente, de manera que no es posible que todos los aspectos de algo percibido estén presentes a la vez. La percepción transcurre más bien en un presente continuo, que guarda sus diferentes momentos, no al conservarlos como presentes actuales, sino como presentes que han sido, esto es, como pasados, a los cuales da Husserl el nombre de «retenciones». Pero a la vez dispone ante sí un terreno de posibilidades que aún no han sido recorridas, pero que ya aparecen como tales, es decir, como presentes potenciales, realizables en el futuro; y les da el nombre de «protenciones».

---

<sup>167</sup> *Krisis*, p. 162-163 / C, 168-169.

La percepción funciona, pues, solamente en el marco de unos horizontes temporales que se identifican con la realidad percibida y por percibir. Y su unidad se efectúa justamente en el presente continuo que apunta a un sentido.

## 2. Fusión de perspectivas e intersubjetividad

Pero como en todas nuestras experiencias y actividades cotidianas nos encontramos también en relación y conexión con los otros hombres, el mundo no se nos presenta como valiendo en exclusiva para cada uno de nosotros. Lo tomamos y lo comprendemos también como un terreno de cosas percibidas y perceptibles al mismo tiempo y potencialmente por otros hombres, con los que convivimos directa o indirectamente <sup>168</sup>.

En fin, en la vida en común, en el vivir con los otros, el mundo es primordialmente para la comunidad de hombres. Lo que es el mundo no es lo que vale únicamente para un sujeto. Su sentido es precisamente el de un mundo compartido.

Debemos entender el argumento de Husserl como el resultado de completar el análisis de las perspectivas. Se establece para ello una analogía entre individuo y comunidad de sujetos. Los objetos de experiencia y el mundo como su horizonte total valen para el sujeto aislado tanto como para un número indefinido de sujetos, que en ello funcionan como grupo, como una sociedad o, en términos generales, como una cultura.

Un sujeto aislado de halla orientado hacia objetos y, en fin, hacia un mundo, del que también forma parte, en virtud de la unidad de sentido de

---

<sup>168</sup> *Krisis*, p. 166 / C, 172.



las perspectivas propias, esto es, en función de la conexión de las multiplicidades de experiencia que tiene lugar en el curso temporal, a partir de su cuerpo y sus sentidos corporales y de su historia personal.

Pero para una situación real dada, esto es descriptivamente insuficiente: la vida de ese sujeto, que incluye sus experiencias, sus acciones, sus deseos y expectativas se inscribe en una historia más amplia, tienen una cultura como telón de fondo, y no se configura al margen de ella. Puede considerarse también, tomándola como un todo, una perspectiva entre otras acerca del mundo. Como tal se encuentra siempre integrada y compuesta de antemano con otras perspectivas, que corresponden a las de otros hombres.

Y así como el objeto de la percepción individual se entendía en un primer momento de la descripción como la unidad de sentido a la que apuntan sus propias perspectivas y los aspectos que se le presentan, desde un punto de vista particular, también el mundo en general y en consecuencia los objetos que le pertenecen quedan conceptuados más ampliamente como la unidad de sentido a la que apuntan las diferentes perspectivas individuales. Pero no como el resultado de una suma *a posteriori* de las mismas, sino entendiendo que ya se encuentran previamente integradas, al surgir de un mismo medio común, que aquí hemos entendido como *cultura*, puesto que comprende el vivir unos hombres con otros actualmente, pero también potencialmente, y en efecto históricamente, es decir, unas generaciones tras otras, bajo el supuesto de unos medios expresivos y comunicativos (lenguaje, arte, sistemas simbólicos y gestuales en general), unas tradiciones y la potencial comprensión de las mismas.

Naturalmente, la idea de la subjetividad que realiza el sentido y la validez del mundo como mundo compartido no sustituye simplemente a la del sujeto *yo* aislado y virtualmente único, pero en plural. Aquella subjetividad es intersubjetividad, y en lugar de constituir objetos de una experiencia efectiva, constituye horizontes para experiencias posibles. Constituye el acervo de saber —teórico, práctico, estético— común a todos

los miembros de una cultura —e idealmente, a la humanidad en su conjunto—, pero sólo como un saber disponible, que es el auténtico sentido común. Todo esto representa, pues, lo que significa aquí «mundo de la vida», como horizonte máximo y correlato de los hombres en tanto que co-sujetos.

Husserl dispone su argumentación en dos niveles <sup>169</sup>:

a) En primer lugar, dentro del mundo de la vida y contando ya con él, la interacción de los hombres, que se concibe como posible partiendo de su capacidad e intenciones expresivas y comunicativas, tiene lugar como una comprensión recíproca, como un intercambio de comprensiones.

Hay, pues, en cada momento, una unidad formada a partir de los múltiples puntos de vista individuales, y que se muestra como «lo normal», como lo que resulta obvio y, en principio, incuestionable. Unidad que no es el resultado de la unanimidad y el acuerdo tácitos, sino a la vez del desacuerdo y las mutuas correcciones. Pues incluso en el desacuerdo subyace una base común de acuerdo: bien como resultado real de la discusión y crítica recíprocas, esto es, del intercambio de argumentos, bien como resultado potencialmente obtenible, que funciona por tanto a modo de acuerdo o consenso ideal, deseable por todos los participantes, y en último término por todos los miembros del grupo en cuestión, póngase el límite donde se ponga (una sociedad, una cultura, la humanidad) <sup>170</sup>.

b) Además, todo esto ocurre de manera que para cada individuo, como para la comunidad de sujetos, permanece como trasfondo de sus acciones e interacciones la validez de uno y el mismo mundo, aunque como horizonte en el que se integran perspectivas o puntos de vista (de lo contrario no habría puntos de vista, pues todos serían el mismo).

---

<sup>169</sup> *Krisis*, pp. 166-167 / C, 172-173.

<sup>170</sup> No es difícil advertir en esto el preludio de algunas de las propuestas posteriores, especialmente las de J. HABERMAS y K.-O. APEL.

Cada individuo se comprende a sí mismo como hombre entre otros hombres. Con ellos se refiere en sus experiencias, acciones y expresiones a las mismas cosas, porque comprende a la vez que a cada uno se le muestran diferentes aspectos posibles de una cosa, a partir de un mismo «sistema global» de multiplicidades, es decir, básicamente a partir de las mismas posibilidades. Lo que se comparte con los otros es el sentido total e ideal de un objeto, por ejemplo. Ideal porque nadie puede tener experiencia real de dicha totalidad. En fin, lo que se comparte es el horizonte de expectativa (propio y ajeno) de una experiencia posible, en función de experiencias que ya se han tenido.

Tampoco aquí hay lugar para el relativismo. El mundo es el conjunto de perspectivas o puntos de vista individuales, comprendidos en un mismo horizonte, es decir, en una unidad que no los anula como tales, sino que los posibilita, y que permanece abierta a otros. Lo objetivo no es un mundo en sí situado por encima de todos los puntos de vista, sino precisamente el sentido en el que idealmente quedarían conjugados.

En definitiva, el mundo común o compartido es el mundo de la vida, que es corporal-perceptivo, histórico y cultural.

### 3. Constitución y autoconstitución

La *epojé* nos ha puesto, según Husserl, sobre la pista de la relación entre la intersubjetividad y el mundo de la vida en tanto que horizonte compartido. Y concluye el desarrollo de lo que considera su descubrimiento más importante desde la época de las *Investigaciones lógicas*: el «apriori universal de correlación», es decir, el apriori de la correlación entre el objeto de la experiencia (el sentido de ser una y la misma cosa) y las formas diversas y cambiantes que tiene de darse tal objeto<sup>171</sup>. Es también, por lo tanto, la conclusión del desarrollo de la teoría de la intencionalidad.

Pero la intencionalidad guía la investigación de modo diverso a como lo hace el análisis del mundo de la vida. El análisis intencional implica la siguiente consideración: ¿cómo se forman el sentido y la validez de un objeto en el curso de diferentes formas de aparición, como término ideal al que tienden éstas, y como expresión de la intención significativa del sujeto, que se va cumpliendo paulatinamente? Teniendo en cuenta que se trata precisamente de formas de aparecerse a un sujeto o a una comunidad intersubjetiva de sujetos, cada uno de los cuales es una conciencia, el objetivo del análisis intencional consiste en retrotraerse a los sujetos, como fundamento del sentido y la validez del objeto, es decir, entendidos como sujetos transcendentales.

La formación del objeto desde el punto de vista de un sujeto transcendental es lo que se conoce como su «constitución», y en el caso del mundo se trata de una «constitución intersubjetiva». Por otra parte, toda constitución es, en su forma básica, «temporalización», es decir, articulación de las formas de aparición de los objetos en relación a sus horizontes retencionales y protencionales. Pero en este movimiento, descrito como un

---

<sup>171</sup> *Krisis*, pp. 169-170 (nota) / *C*, 175-176 (nota).

flujo continuo, reside la unidad del sentido del objeto, de modo que debemos suponer correlativamente la unidad de su fundamento, también como una unidad temporal de fundamentos concretos. Consecuentemente, en toda constitución se produce implícitamente la autoconstitución de la subjetividad transcendental, aquí desarrollada como intersubjetividad transcendental.

Desde el planteamiento aquí desplegado, esta intersubjetividad transcendental se halla en una relación definida con la idea de la humanidad. Tras la *epojé*, la humanidad queda, con las restantes realidades del mundo y el mundo mismo, reducida al fenómeno «humanidad». La humanidad es el conjunto de los hombres viviendo históricamente, y para ellos es y vale el mundo. Si la reducción fenomenológica encuentra como fundamento de ello la relación entre la intersubjetividad transcendental y el mundo de la vida como mundo compartido, que contiene a la humanidad como fenómeno, entonces esto permite conocerla, según Husserl, como «autoobjetivación» de la intersubjetividad transcendental <sup>172</sup>, que se constituye a sí misma en el proceso de constitución del mundo, que es una «función formadora de sentido de ser» <sup>173</sup>, supraindividual y supraempírica, y que es tiempo, pero no está en el tiempo del mundo.

Todo esto plantea principalmente dos cuestiones: por un lado la de cómo es posible la *epojé* y qué estatuto le corresponde a quien la lleva a cabo, dado que el hombre concreto y su mundo de la vida quedan reducidos a fenómenos. Y por otro, la de cómo explicar la subjetividad humana, que se pliega en principio a la idea del sujeto para el que es y vale un mundo, pero que igualmente forma parte de ese mismo mundo.

---

<sup>172</sup> *Krisis*, pp. 155-156 / C, 161.

<sup>173</sup> *Krisis*, p. 172 / C, 178.

## V. EL PROBLEMA IRRESUELTO: LA SUBJETIVIDAD HUMANA

La fundamentación del método de la fenomenología trascendental, así como del *yo* en que acaba contiene diversas paradojas, que Husserl no evita. Al final de la sección A de la tercera parte de la *Crisis*<sup>174</sup> se plantea una serie de dificultades que intenta resolver. Lo que no hace es plantearse otros problemas que surgen igualmente y que su pensamiento deja sin resolver.

Para empezar, se propone responder a tres asuntos que él ve como posibles malentendidos acerca de la fenomenología trascendental:

En primer lugar, se trata del conflicto entre la crítica a las ciencias objetivas y la científicidad exigida a la fenomenología. Conflicto resuelto a través de la toma de conciencia de la realidad particular de la actividad científica objetivante, que se entiende que adquiere sus sentido de la vida trascendental que constituye el mundo y también las ciencias. En el fondo, se encuentra implicada una distinción de actitudes que elude en principio la posible identificación de los métodos y los objetivos.

Un segundo escollo radica en la posibilidad de pensar que la *epojé* supone el abandono definitivo y completo de los intereses vitales. Sin embargo, queda claro que la *epojé* solamente los deja al margen mientras transcurre la investigación fenomenológica. El mismo sujeto que la realiza únicamente puede hacerlo si, además, es capaz de vivir en el mundo desde sus intereses, para así comprender el sentido con que quedan constituidos los objetos desde la perspectiva trascendental.

Por último, cabe preguntarse cómo sería posible describir la vida intencional y trascendental. Ahora bien, la cuestión pierde su valor al advertir que toda ciencia descriptiva es objetiva: describe hechos. Pero la

---

<sup>174</sup> *Krisis*, §§ 52-55.

vida intencional consta de un inagotable número de correlaciones, que destacan de horizontes inabarcables para volver a sumarse a ellos, en un flujo temporal continuo. No se trata en ningún caso de hechos observables y contrastables empíricamente. Esta vida sólo se puede captar, según Husserl, estudiando la forma esencial y máximamente general de la subjetividad transcendental, que funda y legitima el sentido de tales correlaciones.

Por debajo de cada una de estas tres dificultades puede intuirse una paradoja general y mayor que la que expresan individualmente, y que no se resuelve a través de las soluciones parciales. Nos referimos al problema de la relación entre la vida natural y la vida transcendental. En palabras de Husserl, es la paradoja de la subjetividad humana, que consiste en ser a un tiempo sujeto para el mundo y objeto en el mundo. Pero desde nuestro punto de vista plantea un problema que concierne a la expectativa de éxito de la versión transcendental de la fenomenología, a saber: la pregunta acerca de la posibilidad de la realización completa de la *epojé*, que viene exigida por la idea de una reflexión total, y que resulta de todo punto incompatible con el análisis fenomenológico del mundo de la vida y de la noción de subjetividad que le corresponde.

Husserl expresa la paradoja así:

«Pero precisamente aquí reside la dificultad. La intersubjetividad universal en la que toda objetividad, todo lo ente en general, se disuelve, no puede, evidentemente, ser otra que la humanidad, la cual es innegablemente ella misma una parte constitutiva del mundo. ¿Cómo puede una parte constitutiva del mundo, su subjetividad humana, constituir todo el mundo, a saber: constituirlo como su figura intencional? Si el mundo es una figura, ya devenida y en devenir, de la conexión universal de la subjetividad que actúa intencionalmente, ¿cómo ésta, es decir, cómo los sujetos que actúan en comunidad pueden ser tan sólo figuras parciales del rendimiento total?»<sup>175</sup>

---

<sup>175</sup> *Krisis*, p. 183 / C, 189.

Es imprescindible entender, pues, la situación ambivalente de los hombres, por la que son a la vez sujetos de un mundo y entes concretos en el contexto de ese mismo mundo. Inversamente: cómo es que los hombres, que representan un segmento del mundo, que se hallan fácticamente limitados, pueden constituir un mundo completo que les supera temporal, espacial y culturalmente.

El conflicto, como se ve, surge entre, por un lado, la forma natural de orientarse el hombre cotidianamente en su mundo de la vida, donde es exactamente eso, hombre concreto, instalado en un segmento de espacio y de tiempo, observable como otro hombre para los demás, pero también dirigido plenamente a los objetos de su experiencia, de sus acciones, de su voluntad y sus pasiones, inmerso en proyectos más o menos realizables, influido por determinados recuerdos, en relación con otros hombres, que posee una comprensión ya en cierto modo hecha de la realidad. Y por otra parte la forma de ser un sujeto y un co-sujeto con los demás, ante los que se presenta el mundo, y que se concibe como la fuente última de la legitimación y organización de este mismo mundo como una figura con sentido y validez. Por lo que esta forma de subjetividad sólo puede entenderse como amundana, ahistórica y desinteresada.

Pero si hay conflicto es porque a la subjetividad transcendental, la que constituye el mundo, sólo se accede por medio de una reflexión de carácter especial: a través de una completa y absoluta modificación de sentido que debe abarcar todo el mundo, incluidos los hombres e igualmente el hombre concreto que la realiza. Se requiere, por tanto, una *reflexión total*. Pero ¿cómo puede un hombre llevar a cabo tal reflexión y autoexcluirse como sujeto que la ejecuta?

La paradoja emerge entonces en el centro mismo de la actitud fenomenológica. Husserl observa que la completa realización de ésta entraña una gran dificultad, aunque lo achaca a la amenaza de los



malentendidos <sup>176</sup>. De hecho, cree poder solucionar la paradoja apelando precisamente a una reflexión que radicaliza máximamente el concepto de subjetividad desde la idea de la transcendentalidad. Y para ello no duda en criticar el concepto de *epojé* tal como hasta el momento se ha expuesto, pues representa solamente un primer nivel, inmediatamente tras el cual el fenomenólogo no dispone aún plenamente del campo de investigación transcendental. Esta primera *epojé* reducía el mundo y a los hombres, incluido quien la realiza, a la forma general de la correlación polos-yo transcendentales — polos-objeto y mundo común.

Pero la paradoja se resuelve definitivamente, según Husserl, sólo cuando se da un paso más y se supera esta primera *epojé* por medio de una segunda reducción, aún más radical, que debe mostrar que quien la lleva a cabo ostenta una primacía incuestionable, en especial respecto a los otros co-sujetos. Pues la reducción realiza siempre uno mismo, y en ello es un *yo* aislado:

«[...] la *epojé* la realizo *yo*, y aun cuando existan más, e incluso si ejercen la *epojé* en una comunidad actual conmigo, aun con esto, todos los demás hombres con su entera vida de actos están englobados para mí en mi *epojé* en el fenómeno mundo, el cual en mi *epojé* es exclusivamente el mío. La *epojé* crea una soledad filosófica singular que es la exigencia metodológica fundamental para una filosofía realmente radical.» <sup>177</sup>

En esta situación de soledad o aislamiento filosófico, se supera la frontera del *yo*, para instalarse en la de un *proto-yo*, pues a su carácter absolutamente originario se le une el que sólo incorrectamente puede llamarse un «yo». El *yo* designa la autoconciencia de quien efectúa la *epojé*, que se sabe valiendo como hombre y como miembro de una comunidad de hombres, pero que pone entre paréntesis todos sus juicios acerca de la

---

<sup>176</sup> *Krisis*, p. 183 / C, 190.

<sup>177</sup> *Krisis*, pp. 187-188 / C, 194.

existencia efectiva de las cosas, de su existencia espacio-temporal, sin que por ello abandone ni niegue su confianza natural en la realidad del mundo<sup>178</sup>. Ese *yo* era ya un *yo* transcendental, pero uno entre los otros *yos* transcendentales, con los que cooperaba en la constitución del mundo común, del mundo intersubjetivo de la vida.

Husserl cree posible un último retroceso, justamente desde la intersubjetividad transcendental al proto-*yo*, a un *ego* absoluto y único, desde donde también esa intersubjetividad quedaría constituida. Esta constitución es explicada recurriendo a una idea más ampliamente desarrollada en la quinta de las *Meditaciones cartesianas*, y a la que ya hemos aludido: el *yo* constituye en primer lugar la esfera de lo suyo propio, una esfera primordial de objetos basada en la percepción y en la autopercepción de su cuerpo como sujeto perceptor. A partir de aquí, y en un proceso de modificación intencional de sí mismo y de esa esfera, modificación posible por la temporalidad de la conciencia, por el que el *yo* se pone a sí mismo como si fuera otro, y correlativamente esa esfera de objetos como si fuera la de otro sujeto, queda todo otro hombre emparejado y asimilado por analogía con ese *yo*, también como un *yo*.

Y así, una vez que la intersubjetividad se ha constituido y se conceptúa como intersubjetividad transcendental, se entiende, desde la óptica de Husserl, que viene ahí comprendido el que también queda constituido cada *yo* como hombre que vive en el mundo, que es un mundo compartido, puesto que es el resultado de la constitución conjunta de los sujetos. De tal manera, además, que este «ser un hombre que vive en el mundo» es la autoobjetivación en cada caso de un *yo* transcendental entre los demás<sup>179</sup>.

La paradoja queda, por tanto, aparentemente solucionada. Pero en realidad uno de los dos modos de ser del hombre, el ser sujeto que

---

<sup>178</sup> Cf. *Ideen I*, p. 65 / *Ideas I*, p. 71.

<sup>179</sup> *Krisis*, pp. 188-190 / *C*, 195-196.

constituye el mundo, absorbe al otro, ya que el formar parte del mundo se entiende como una figura constituida desde la radical y absoluta originariedad del proto-yo transcendental.

En realidad, es posible hacer tres objeciones a la argumentación husserliana:

1) Por una parte, el segundo nivel de la *epojé*, el que conduce al yo absoluto y único, se presenta como la corrección de la que el primer nivel estaba necesitado. Éste se detenía en la correlación de la intersubjetividad transcendental y el mundo común. Pero la reducción definitiva al yo solipsista ponía al final en evidencia que la intersubjetividad transcendental también se constituida a partir de ese yo. Y todo ello, en efecto, obviando el análisis del apriori intersubjetivo del mundo de la vida.

En consecuencia, desde la perspectiva fenomenológica transcendental, lo que se denomina intersubjetividad no es auténtica relación interpersonal, como no es auténtica relación de yos. Y el mundo común no queda abierto a posibilidades que se comprenden sólo como posibilidades de los otros, sino únicamente a las de quien en cada caso es un yo para sí mismo, que teórica o imaginariamente se desdobla, y sólo aparentemente se sitúa en el lugar de otro.

2) En segundo lugar, no se puede perder de vista que la empresa que Husserl se ha propuesto, con objeto de aclarar la compleja y multiforme relación de los hombres con su mundo, consiste fundamentalmente en hacer inteligible la obviedad ingenua del mundo de la vida cotidiana, al que se ha considerado como el ámbito propio y omnienglobante de la vida humana <sup>180</sup>.

Pero hacer inteligible lo que se vive como obvio es explicar desde otro lugar, desde donde lo obvio se vuelve cuestionable, y exige una cierta distancia. ¿Cómo podemos distanciarnos del mundo que nos envuelve como

---

<sup>180</sup> *Krisis*, pp. 183-184 / C, 190.

un horizonte, que podemos recorrer, pero no traspasar, que expresa nuestros límites? Comencemos por decir que la posibilidad de una distancia tal es la posibilidad de una reflexión total, como ya hemos comentado. Esta reflexión debe ser, entonces, una vuelta sobre uno mismo, con la que se obtiene una vista, imaginada, teórica, del conjunto «uno mismo y su mundo». Pero no deja de ser algo así como una vista, y debe ser la de alguien. Este alguien, el proto- yo transcendental, ya no es un hombre, puesto que el hombre es lo que es en su mundo. Sin embargo, Husserl no deja de admitir que todo hombre singular puede reconocer el proto-yo transcendental en sí mismo, en la realización de la *epojé*. Es más, el *ego* absoluto y único sólo puede ser el que se pone de manifiesto en la *epojé* de quien la realiza <sup>181</sup>. En conclusión, la posibilidad de la reflexión se halla sujeta a las posibilidades del hombre, y, por tanto, a las del mundo de la vida. Lo que quiere decir igualmente que esa *epojé* no es realizable si se piensa, como lo hace Husserl en última instancia, como un proceso completo: tiene que asumir siempre que el fundamento último y absoluto, en el que supuestamente se aclaran todos los enigmas, presupone, finalmente, el sujeto, esto es, del hombre que lleva a cabo la *epojé*, que es el hombre que vive en tanto que vive en la certeza y en la obiedad de su mundo; y tendría que explicar cómo es que la claridad y la transparencia, la fundamentación total y absoluta, provienen de una ambigüedad constitutiva.

La exposición husserliana que llega hasta el final en torno al recurso metodológico de la reducción fenomenológica puede considerarse un análisis de las condiciones de posibilidad de la fenomenología transcendental, pero le falta un análisis que también asuma los últimos límites de la clase de reflexión que exige. Es verdad que Husserl da algunos primeros pasos en este camino, pero se detiene ahí. De haberlo continuado, tendría que haber reconocido la conclusión a la que hemos llegado, y que la reflexión total encierra un contrasentido.

---

<sup>181</sup> *Krisis*, p. 190 / C, 196.

Junto a esto, queda claro que la reflexión total pretende, además, garantizar un concepto de razón sin resquicios. Concepto que paradójicamente se acerca patentemente al de la razón pura, que la *Crisis* ha contribuido a criticar y alejar del ámbito del pensamiento contemporáneo. Pues bien, el que esa reflexión no sea realizable, el que la *epojé* no pueda completarse, significa también la imposibilidad para la razón de autofundarse plena y absolutamente. De ahí que el intento de hacer inteligible la obviedad del mundo de la vida, esto es, de hacerlo racionalmente comprensible, sea también internamente paradójico.

3) Finalmente (y conectando con la objeción anterior), en la pretensión de convertir la evidencia del mundo tal como lo vivimos, su «ser comprensible por sí mismo», en algo que se comprenda por medio de una reflexión que se hace desde fuera, viene implicada la exigencia de transformar dicho mundo en objeto de una teoría. La evidencia es una comprensión ya dada con la realidad que se menciona como evidente. Pero toda evidencia posee también su historia y, por decirlo así, su fundamento original, sólo que ha quedado oculto, ofrece el aspecto de lo que no necesita cuestionamiento alguno. Pero Husserl ha concebido la tarea del fenomenólogo como una tarea científica, aunque con un nuevo sentido, y esto quiere decir para él cambiar evidencia por comprensión fundamentada explícitamente a partir de razones.

En efecto, aunque se admita que el *ego* absoluto ya esté necesariamente dado en la realización de la *epojé*, Husserl reconoce que ha de ser expuesto y expresado, para sacarlo así de su vida muda u oculta <sup>182</sup>. De otra manera: lo que opera ocultamente y su operar tendrían que ponerse de manifiesto, que salir a la luz, en fin, que convertirse en *fenómeno* (esto es, lo que se aparece a un sujeto). Exactamente: el *ego* absoluto se ha de convertir en objeto para un sujeto. Y este sujeto no puede ser otro que quien lleva a cabo la *epojé*.

---

<sup>182</sup> *Krisis*, p. 191 / C, 197.

Consecuentemente, el *ego* transcendental y absoluto sólo puede tener un alcance práctico, para él sólo caben consecuencias prácticas, cifradas en la puesta de manifiesto de la razón como la tarea de la humanidad consciente de sí, si, a su vez, él también se pone de manifiesto (esta sería la tarea de la fenomenología, según Husserl). Pero en su operar oculto, el *ego* transcendental no es nada del mundo o que ocurra en el mundo, puesto que es su fundamento último, mientras que puesto de manifiesto es sólo el objeto de una teoría. ¿Pero qué tipo de objeto? Es el nombre de una idea, una expresión sin referencia efectiva. Si, como hemos dicho, la reflexión total no es posible, entonces el *yo* transcendental nunca puede funcionar como tal. Su única realidad es la que le proporciona la teoría.

Pero, esa teoría, en la medida en que tiene por objeto un campo desligado de los intereses y las motivaciones, de las oscuridades y relatividades del mundo de la vida, del mundo del vivir humano, pretende haber dado con una realidad que se encuentra por encima del mundo y en la que se disuelven definitivamente dichas relatividades y oscuridades, dado su carácter de fuente absoluta y última. Pretende haber dado, en consecuencia, con una realidad en sí. Con lo que la crítica del objetivismo que Husserl había dirigido contra las ciencias y la filosofía anterior se vuelve ahora contra él <sup>183</sup>.

Además, desde el punto de vista expuesto, no se ve por qué la actitud puramente teórica en que consistiría la fenomenología transcendental podría tener efectivamente consecuencias prácticas e incidir en el mundo conduciendo el obrar humano como el obrar conforme a la voluntad de ser racional, y así generar una cultura racional, autocrítica y responsable de su misma racionalidad, esto es, de sí misma.

En fin, la fenomenología transcendental pretende haber desconectado todo interés en el mundo. Pero quiere eludir al final su propio

---

<sup>183</sup> J. HABERMAS, «Conocimiento e interés», en *Ciencia y técnica como «ideología»*, Tecnos, Madrid, 1984, segunda ed. 1992, pp. 164-168.

interés por la teoría pura, y con ello su doble y paradójica situación: su imbricación en el mundo y su aspiración a distanciarlo radicalmente.

Recapitulemos ahora brevemente la línea argumentativa que sigue Husserl desde que en el § 33 de la *Crisis* se plantea por primera vez la posibilidad y la necesidad, según sus objetivos, de una ciencia del mundo de la vida. Para poder llevarla a término, consideró en primer lugar imprescindible recuperar el método de la reducción fenomenológica. Ésta liberaría supuestamente a la actitud fenomenológica de los diversos intereses y de la implicación de los sujetos en el mundo, y proporcionaría una posición por encima, no afectada o tocada por ellos. Esto habría dejado a la vista, frente al positivismo y al objetivismo de las ciencias, la correlación universal entre la subjetividad y sus fenómenos. Su intención era la de explicar cómo es que el mundo y todo lo que le concierne en cuanto tal puede valer para nosotros como una obviedad incuestionada. Trató entonces de hacer ver que la constitución del sentido del mundo, en cuanto mundo común y terreno de lo que vale y tiene sentido no sólo para cada sujeto individual, sino también para los demás hombres con los que se convive directa o indirectamente, en el seno de una comunidad, de una cultura o, en el límite, de la humanidad, debía corresponder al concepto de una intersubjetividad transcendental, y que ésta constituiría el mundo como horizonte de toda perspectiva posible. Pero finalmente, también la intersubjetividad transcendental tendría que mostrarse como el resultado de un dar sentido más original. Es decir, estaría fundada en el yo absoluto y único, que es como tendría que reconocerse todo aquél que lleva a cabo la reflexión fenomenológica, en busca de la fuente última del sentido y de la validez.

La importancia de esta inflexión en la *Crisis* es, a nuestro parecer, de la mayor importancia. Supone, en primer lugar, que el mundo de la vida queda equiparado con el momento meramente metodológico de una reducción o una epojé. Por él se pondría entre paréntesis, es verdad, la validez objetiva de los enunciados de las ciencias positivas, para quedarse con el mundo precientífico. Tras esto, sin embargo, habría que reducir

también el mundo precientífico, esto es, el mundo de la vida, y acceder así al terreno transcendental desde el que aquél queda legitimado.

En segundo término, el mundo de la vida se ve relegado a ser el polo objetivo, constituido, de la relación intencional que mantendría con la subjetividad que lo constituye. Subjetividad que ya no se puede entender como el sujeto o los sujetos interesados e implicados en el mundo.

Y por último, la estructura argumentativa de la *Crisis* se ve seriamente afectada, si no rota, al conceder a la filosofía mundana, frente a la filosofía fenomenológica transcendental sólo un valor genético, cuyos resultados deben ser superados en perspectiva transcendental. Lo cual, además, arroja la duda sobre el punto de vista propiamente fenomenológico, pues no queda clara la relación de legitimación entre los dos tipos de análisis, el del mundo de la vida y el intencional.

Sólo la reconsideración de la reducción fenomenológica que Husserl emprende en la tercera parte de la *Crisis* introduce la cuestión acerca de las condiciones y los límites de la propia reflexión. Y esto es un punto a su favor. Pero Husserl ha admitido <sup>184</sup> que el carácter de horizonte del mundo de la vida representa la coexistencia de una infinitud de posibilidades. Este «horizonte viviente» es literalmente un fondo de oscuridad, de indeterminación, aunque sin él no se comprende ni la experiencia ni la acción humanas. En consecuencia, la reducción en el sentido de una reflexión total, que supuestamente pondría de manifiesto al yo absoluto como fuente definitivamente última de todo sentido y toda validez, no haría justicia a ese fondo de indeterminación que, además, impide al sujeto comprenderse por entero y a la razón fundarse completamente a sí misma desde fuera de la historia, de la cultura, y de la corporalidad. No es extraño que Merleau-Ponty comentara que si bien Husserl, después de haber expuesto que toda reflexión debía comenzar por recuperar la descripción del mundo de la vida, y haber añadido, sin

---

<sup>184</sup> *Krisis*, p.152 / C, 157.



embargo, que un segundo movimiento debía resituar las estructuras de este mundo en el flujo transcendental de la constitución universal del yo absoluto, sólo podía ser una de las dos cosas: «o bien la constitución hace al mundo transparente, y entonces no se ve por qué la reflexión habría de pasar por el mundo vivido, o bien ella retiene algo del mismo, y es que ella no despoja jamás al mundo de su opacidad» 185.

Si desde la fenomenología constitutiva de la conciencia se considera posible recuperar totalmente lo que la experiencia ha encontrado (también sus horizontes, su fondo de oscuridad) y llevarlo a la claridad, entonces se plantea un problema en relación con los verdaderos resultados del análisis del mundo de la vida. No es posible llevar hasta el final las conclusiones de este análisis, para después colocarles un paréntesis. Husserl cree ver en la reflexión un poder absoluto que recoge incluso el momento reflexivo. Pero aquí es donde cambia sus propias premisas. Puesto que tal caso exige interpretar un papel que no se puede interpretar: el de un sujeto no situado, que en cuanto reflexiona ya no está en el mundo. Incluso entonces le seguiría quedando un hueco, un punto que no quedaría bajo la mirada, es decir, esta mirada misma, o de otro modo, el mismo sujeto que reflexiona.

En realidad, la reflexión no puede recuperar y aclarar desde una posición sólo aparentemente neutral lo que es condición también suya, lo que la precede o está presupuesto por ella: el estilo general de la relación entre el hombre y su mundo, o en términos husserlianos, el mundo de la vida. Entonces la fenomenología, consciente de su propia limitación, debe ser plenamente fiel a sí misma, e instalarse en el sujeto que tiene la experiencia, que es histórico, corporal, que vive en un mundo que para él es un mundo compartido en su sentido y en su validez, que entraña zonas

---

185 *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, París, 1945, p. 419 nota (traducción de J. Cabanes, *Fenomenología de la percepción*, Península, Barcelona, 1975, p. 376 nota).

oscuras y ambiguas, puesto que no lo posee por entero, y en el que toda reflexión es siempre incompleta.

**SEGUNDA PARTE:**

**MERLEAU-PONTY**

## INTRODUCCIÓN: MERLEAU-PONTY Y LA FENOMENOLOGÍA

El pensamiento de Merleau-Ponty es el desarrollo natural de la filosofía de la *Crisis* de Husserl. Y lo es a la vez, por un lado, en la forma de una adhesión al modo fenomenológico de aproximación a las diferentes cuestiones, y al interés por el problema de la relación entre la subjetividad y el mundo de la vida, entre el hombre y su mundo; y por otro, en la forma de una crítica de la fenomenología de Husserl, en especial de su versión idealista y transcendental. La originalidad de la obra de Merleau-Ponty reside en haber llevado más lejos que nadie las premisas de la última obra husserliana, tratando de superar sus insuficiencias y de dejar en el camino los obstáculos que habían impedido en ella una exposición más acorde con las conclusiones alcanzadas, fundamentalmente los derivados de la filosofía de la conciencia.

La obra en la que todo ello se pone de manifiesto con mayor amplitud y detalle es la *Fenomenología de la percepción* <sup>186</sup>. La toma de

---

<sup>186</sup> *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, París, 1945 (traducciones de E. Uranga, *Fenomenología de la percepción*, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1957, y J. Cabanes, *Fenomenología de la percepción*, Península,

una postura respecto de la situación de la fenomenología, sólo diez años después de la dedicación de Husserl a los temas de la *Crisis*, y casi cincuenta desde la publicación de sus primeros trabajos, no solamente se le impuso a Merleau-Ponty como necesaria, sino que además debía aclarar hasta qué punto el campo fenomenológico de estudio y sus posibilidades no habían sido aún del todo explotadas, y por qué no resultaba descabellado adentrarse en ellas.

En el prólogo a esa obra, Merleau-Ponty quería hacer ver que las presuntas contradicciones que recorrían la fenomenología tal como hasta entonces había evolucionado, eran ante todo la muestra de su carácter internamente inacabado. La fenomenología, siguiendo estrictamente a Husserl, pide también para sí una continua autorreflexión. Sin duda, el comienzo de la *Fenomenología de la percepción* es el resultado de un ejercicio de este tipo. Ejercicio que se realiza sobre la figura del fundador de la fenomenología, puesto que en él son ya visibles —como nosotros mismos hemos expuesto— tales contradicciones, sin necesidad de recurrir a otros representantes.

Los problemas de la fenomenología surgen fundamentalmente — así lo cree Merleau-Ponty— en el contraste entre las primeras y las últimas obras. Contraste aún más marcado si se compara el grueso de la obra husserliana con la *Crisis*. Incluso este trabajo es —tal como lo hemos mostrado— un ejemplo diáfano de dichos problemas, concentrados en un solo libro.

La fenomenología de Husserl se había definido en la época de *Ideas* como una filosofía de las esencias, pero al final, en la *Crisis*, reconocía el carácter fáctico del hombre y del mundo, de modo que aquéllas debían quedar instaladas en la existencia de hecho. Como filosofía transcendental, todo su empeño había consistido en recuperar el carácter

---

Barcelona, 1975). Nuestras referencias aluden a la edición francesa, abreviada *Ph.P.*, y a la traducción de Península, abreviada *F.P.*.

fundante del sujeto, que en su reflexión dejaba al margen la validez de nuestras certezas naturales. Y, sin embargo, había llegado a la conclusión de la permanente presencia de antemano del mundo, dedicándose a buscar desde un punto de vista filosófico el sentido de la relación primordial entre los hombres y ese mismo mundo. Igualmente, a pesar de haber deseado más que nada que la fenomenología realizara por fin el ideal clásico de una filosofía como ciencia estricta, terminaba concentrándose en la tarea de explicar la experiencia y el mundo tal como son vividos por el hombre, lo que debía anular entonces el modelo del espectador desinteresado, que la consecución de aquella ciencia supuestamente habría requerido. Por último, aunque su fin era en un principio únicamente describir la experiencia de modo «puro», es decir, sin la interferencia de cuestiones genéticas, ni de teorías, ni de cualquier tipo de presupuesto en general, finalmente había introducido la idea de la historicidad en el sujeto y en el mundo, en la medida en que para ambos es también constitutiva una realidad histórica, social y cultural <sup>187</sup>.

Merleau-Ponty tiende a apoyar las conclusiones del último Husserl, que son a la vez el exponente de su forma más madura, teniendo en cuenta que con esto nos referimos a la orientación del análisis fenomenológico a la historia, y a la afirmación de la posición central de la temática del mundo de la vida, y no a la rehabilitación de una filosofía transcendental basada en la primacía de una subjetividad absoluta. De la misma manera, toda la *Fenomenología de la percepción* es un largo estudio en torno a la subjetividad humana y a las relaciones entre ésta y el mundo.

El modo en que ahí se asume inicialmente la fenomenología lo ciframos en los siguientes aspectos:

a) La única reducción fenomenológica coherente es la que conduce al mundo de la vida, o como lo llama Merleau-Ponty, al *mundo vivido*. El pensamiento no debe tomar como primero ni el universo de las

---

<sup>187</sup> Cf. *Ph.P.*, pp. I-II / *F.P.*, 7-8.

ciencias objetivas ni el de la conciencia de la filosofía moderna. Todo nuestro saber surge en la experiencia del mundo. En ella, éste es el mundo vivido. La experiencia precede de hecho a las construcciones teóricas que tienen sin duda por objeto determinar y explicar ese mismo mundo, del que solamente tenemos noticia de primera mano por ella. Frente a la filosofía y a la ciencia modernas, que no lo habían sabido ver, la experiencia es —como lo era ya para Husserl— un terreno pleno de sentido, en el que el mundo ya es significativo antes de que se pueda emprender la marcha hacia una reconstrucción de la experiencia y del conocimiento <sup>188</sup>.

b) El mundo está siempre de antemano, antes de cualquier toma de posición acerca de él y de cualquier análisis. Por eso la fenomenología trata de recuperar el fenómeno del mundo, lo que Husserl llamaba el «enigma del mundo». Y para ello, frente a las reducciones habituales que de él se hacen, es imprescindible dar cuenta del modo básico y fundamental en que la realidad es una realidad para el hombre, de la forma primordial del saber humano acerca de la realidad: la *percepción* <sup>189</sup>.

El concepto merleau-pontiano de «percepción» expresa la idea de una experiencia originaria. Es decir: la experiencia en la que se accede a las realidades, a las cosas, a todo lo que hay en general, en el modo de su existencia particular. En la percepción se tiene la conciencia y la certeza de estar ante algo real, espacio-temporal y corporal. Sobre este fondo de experiencia de lo real, tenemos igualmente noción, en nuestro vivir cotidiano, de hallarnos en ciertos casos ante algo imaginado o recordado, por ejemplo. Y ello sin que el sujeto que percibe tenga que utilizar explícitamente criterios que distingan los diferentes fenómenos, ya fueran psicológicos, lógicos o de otra especie. La percepción funda entonces nuestra experiencia de la realidad, y en ella se funda nuestra experiencia del mundo y nuestra comunicación con él.

---

<sup>188</sup> *Ph.P.*, pp. II-IV / *F.P.*, 8-10.

<sup>189</sup> *Ph.P.*, p. XI / *F.P.*, 16.

Este concepto de percepción amplía, como se ve, el husserliano, que expresaba exclusivamente la experiencia en la que algo se da como en persona. Pero toma sus mismas premisas. La percepción es el prototipo de toda experiencia, gracias a la cual se está en contacto con un mundo de múltiples facetas y dimensiones, con un mundo real, en el que lo imaginario, los recuerdos, la proyección y las expectativas del futuro, los deseos, la afectividad, la voluntad, la experiencia estética, etc., son componentes inseparables del saberse viviendo en un mundo real. El mundo es lo vivido, y la percepción es este vivir el mundo. «El mundo no es lo que yo pienso, sino lo que yo vivo; estoy abierto al mundo, comunico indudablemente con él, pero no lo poseo, es inagotable.» <sup>190</sup> El mundo es siempre más que lo que captamos en cada momento, nos rebasa, no podemos dar razón completa de él, y sin embargo vivimos en la certeza de su realidad y de sus diversas caras.

Percepción y mundo vivido son conceptos, pues, emparentados:

«La percepción no es una ciencia del mundo, ni siquiera un acto, una toma de posición deliberada, es el fondo sobre el que todos los actos se destacan, y es presupuesta por ellos. El mundo no es un objeto cuya ley de constitución yo tenga en mi poder; es el medio natural y el campo de todos mis pensamientos y de todas mis percepciones explícitas.» <sup>191</sup>

«Fondo», «medio», «campo», definen por igual la percepción y el mundo vivido. Ambos son terrenos previos, presupuestos de todo cuanto tiene lugar para el hombre en el mundo y de todas sus experiencias.

c) Esos dos conceptos explican la forma general de la relación entre el hombre y el mundo. Por la percepción —su experiencia originaria y primordial— el hombre está en el mundo y orientado a él. Sólo se conoce a

---

<sup>190</sup> *Ph.P.*, pp. XI-XII / *F.P.*, 16.

<sup>191</sup> *Ph.P.*, p. V / *F.P.*, 10.



sí mismo perteneciendo desde el principio al mundo, pero no sólo como parte de él, sino igualmente estando volcado, abierto, consagrado y dedicado a él de múltiples maneras <sup>192</sup>. El hombre, mucho antes de ser conciencia ideal o intelectual de las cosas, se abre a la realidad que es su entorno y literalmente la padece <sup>193</sup>. El hombre no está, como una cosa, dentro del mundo; pero tampoco lo contempla desinteresadamente, sin implicarse de alguna manera, por muy básica que sea. El hombre *es* o *está vertido al mundo*, existe hacia él, pero en él y desde él <sup>194</sup>.

De ahí que toda reflexión del hombre hacia sí mismo, en lugar de descubrirle como conciencia, como subjetividad ajena al mundo, aunque lo despliegue ante sí, lo revela permanentemente en situación, o, mejor, en diversas situaciones, ya se trate de su integración en una naturaleza, que comienza por el cuerpo propio, ya del lugar que ocupa en relación con una historia, con una cultura y con los otros hombres. Estar situado significa que la existencia humana no se reduce a tener conciencia de uno mismo, que no es sólo existir hacia dentro o hacia sí, sino al mismo tiempo existir hacia fuera, ser uno su propio exterior, es decir, el modo o los modos en que uno está abierto y fundido con el mundo.

---

<sup>192</sup> Ph.P., p. V / F.P., 11.

<sup>193</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 1979, reimpresión 1992, p. 273 (nota).

<sup>194</sup> La expresión original francesa que tratamos de traducir y aclarar, y que Merleau-Ponty utiliza a menudo, es «*être au monde*», que es sin duda más amplia y precisa que cualquiera que se emplee como traducción, dada la versatilidad de la preposición «à» en francés, que puede significar «a», «en», «para», todo lo cual encierra aquella expresión. Tenemos en cuenta la traducción de P. LAÍN ENTRALGO, *El cuerpo humano. Teoría actual*, Espasa-Calpe, Madrid, 1989, pp. 272-273: «ser *vertido al mundo*». Igualmente cabe señalar que la expresión merleau-pontiana ha sido traducida a otros idiomas intentando aproximarse a la misma idea. Así, al alemán por «*zur Welt sein*», y al inglés por «to be *to the world*» (subrayados nuestros).

En esta medida, el mundo es el horizonte de las experiencias y de los pensamientos, pues respecto a él se halla siempre situado de una forma u otra el hombre. La reflexión sobre nosotros mismos no puede entonces distanciarnos absolutamente del mundo. En ella es posible advertir, sin embargo, nuestra relación con él. Aunque esta reflexión suponga una cierta ruptura de nuestra familiaridad con él, gracias a la cual advertimos lo que en el vivir cotidiano se nos oculta —por ser algo constitutivo de tal vivir—, aquélla nunca es total ni definitiva. Haber sabido encontrar el sentido del mundo de la vida cotidiana implica tener que reconocer que la reducción fenomenológica no puede ser nunca completa. Implica darse cuenta de que el pensamiento no puede abarcarse por entero a sí mismo, que toda reflexión comienza estando ya situada en un curso temporal previo, en una vida anterior, no reflexiva, hacia la que se enfoca, sobre la que se reflexiona <sup>195</sup>. La vida reflexiva, aunque también sea una constante de la vida humana en general, sólo tiene lugar en el marco más amplio de ésta última.

d) La relación entre el hombre y el mundo se entiende antes por lo expuesto en los puntos previos que a través de la noción de intencionalidad. De hecho, ésta ocupa para Merleau-Ponty un segundo plano, pues la relación que expresa entre los modos de conciencia y la unidad de los objetos dados de diferentes maneras es secundaria respecto al hecho de que la unidad de las cosas y del mundo se vive como estando ya hecha de antemano. El sujeto, correlativamente, se ve espontáneamente como conforme a esa unidad, que no reconoce haber efectuado él.

En realidad, el interés del concepto de intencionalidad reside en el de una teleología del sujeto y del mundo, que en parte estaba ya en Kant. Aunque el sujeto no es capaz de abarcar el mundo completamente, ni en una percepción ni en un pensamiento concretos y explícitos, tiene la posibilidad de ir orientándose y abriéndose por su experiencia a sus diferentes aspectos. Cada uno de ellos propone implícitamente siempre otros nuevos, como aquéllos que completarían la experiencia y que realizan idealmente la unidad

---

<sup>195</sup> *Ph.P.*, pp. VII-IX / *F.P.*, 12-14.

necesariamente abierta de los objetos y del mundo. El sujeto es entonces, a través de los fines que se propone y las metas que va alcanzando, un proyecto del mundo que lo presupone como dado, pero dado como realidad constantemente inacabada <sup>196</sup>. Por eso podemos recorrerlo y extraer de él siempre algo nuevo; por eso podemos seguir teniendo experiencias cada vez distintas, pero sin perderlo como la totalidad que nos abarca, por relación a la cual estamos siempre situados y a la que siempre nos dirigimos, y en la que todas nuestras posibilidades activas y perceptivas son realizables.

Al considerar una teleología, un proyecto del mundo y del sujeto, la fenomenología sustituye la operación meramente intelectual respecto al mundo por una *comprensión* del mismo. El mundo se comprende sin necesidad de poseer una idea clara y completa de él, porque la comprensión consiste en captar la intención total, el estilo general que subyace en cada una de sus facetas y perspectivas, su sentido. Por eso comprender el mundo es revelarse un sentido. Y estar en el mundo y abierto a él es para el hombre estar abocado al sentido.

La noción fenomenológica de «mundo» expresa por ello un concepto de racionalidad, que según hemos visto se distancia, no obstante, del racionalismo moderno. Para Merleau-Ponty, el mayor éxito de dicha noción consiste en haber sabido integrar y por tanto superar la irreconciliable oposición moderna entre el subjetivismo y el objetivismo extremos. El mundo no es en exclusiva una determinada perspectiva acerca de él. Cada perspectiva vale por sí misma por su referencia implícita a la intención total que presuponen, al proyecto común del que forman parte, por el cual se integran y se enriquecen unas con otras. No hay un sujeto puro que haga valer una idea también pura y absoluta del mundo. El mundo es sencillamente el sentido que se advierte en las experiencias de cada uno y en la integración de éstas y las de otros hombres.

---

<sup>196</sup> *Ph.P.*, pp. XII-XIII / *F.P.*, 17.

Desde las premisas de las que parte Merleau-Ponty, el objeto del pensamiento tendría que consistir en volver a aprender a ver el mundo, a asombrarnos ante sus relaciones y ante la conexión de las perspectivas. Esta mirada asombrada dirigida al mundo es a la vez una mirada orientada a nosotros mismos, pues nosotros estamos en el centro de esas relaciones, de esas perspectivas. En este movimiento doble nos hacemos responsables de nosotros mismos al hacernos responsables de nuestra historia. La fenomenología, por su parte, respondería a esta idea en la medida en que su pretensión es la de revelar el mundo apoyándose en la experiencia humana, esto es, en la comunicación del hombre y el mundo. En esta misma medida, la fenomenología se muestra, antes que como una doctrina o una teoría ya cerrada, como una tarea: la de la progresiva revelación del mundo y de la razón, —que son igualmente tareas, realidades inacabadas—, y de sus respectivos enigmas <sup>197</sup>.

---

<sup>197</sup> *Ph.P.*, p. XVI / *F.P.*, 20-21.

## **CAPÍTULO 1**

### **DISOLUCIÓN Y RECONSTRUCCIÓN DEL SUJETO COMO SUJETO DE LA PERCEPCIÓN**

#### **I. EL RETORNO A LA PERCEPCIÓN: LA EXPERIENCIA ORIGINARIA**

##### **1. El perspectivismo de la experiencia**

La reflexión merleau-pontyana en torno al problema de la percepción se distingue de las teorías psicológicas y fisiológicas de la misma, pues, para comenzar, su aproximación es fenomenológica. Es decir, apunta a la experiencia perceptiva desde esa misma experiencia. De otra

manera: trata de dar con una exposición que deje de lado las hipótesis y los conceptos conocidos a través de la cultura, para intentar recuperar el modo en que se vive la percepción desde dentro. Al margen de toda *interpretación* ya elaborada, pretende ser una *descripción* pura <sup>198</sup>, una expresión de la experiencia misma dada por el sujeto que la vive, de lo que en ella se presenta, y tal como en ella se entiende.

Esta descripción comienza por advertir el *perspectivismo* de la percepción. Percibir es percibir en perspectiva. Merleau-Ponty sigue en esto a Husserl, si bien amplía sus conclusiones y acierta a mostrar con mayor claridad su valor. Se puede decir que el *perspectivismo* adquiere un significado antropológico e incluso metafísico, pues señala la inscripción del hombre en un punto de vista, o mejor, define al hombre mismo como punto de vista acerca del mundo. No obstante, al igual que ocurría con Husserl, no es una conclusión relativista.

Con la noción de perspectiva se da expresión a la estructura general de la experiencia perceptiva. Toda perspectiva se halla integrada por tres realidades esenciales: un objeto o una cosa percibida, sus horizontes o su contexto, y el punto de vista desde donde se percibe. Si se comienza habitualmente por los dos primeros términos y se los considera casi como una unidad autónoma, es porque se trata de lo más obvio. El objeto y sus horizontes es lo que se *ve*, lo que está delante, a distancia. El punto de vista, en principio, no se expone, no aparece por sí mismo. Sin embargo, sólo gracias a él puede el objeto destacar y diferenciarse del contexto en el que aparece, presentarse como algo concreto, y en fin, ser percibido.

El objeto percibido no se muestra completo. En cada momento se obtiene de él un aspecto distinto, un perfil o un lado. Con ello cuenta el

---

<sup>198</sup> *La structure du comportement*, Presses Universitaires de France, París, 1942, primera edición en Quadrige / Presses Universitaires de France, París, 1990, abreviado S.C., p. 205 (trad. de E. Alonso, *La estructura del comportamiento*, Hachette, Buenos Aires, 1976, abreviada E.C., p. 265).

sujeto desde el principio, sabe que forma parte de su experiencia cotidiana. Por eso para él no se trata de un obstáculo, sino de un medio para percibir. Lejos de significar una reducción del valor de la percepción y de lo percibido, las perspectivas son lo que permite percibir *cosas*, y no meras imágenes o «representaciones» de las cosas. La paradoja constitutiva de la percepción se encuentra aquí: todo percibir es percibir objetos, esto es, realidades cuyo sentido es el de algo autónomo, que existe por sí mismo al margen de la experiencia que pueda tenerse de él; un objeto determinado parece ser lo que es para nosotros, incluso aunque no hubiera hombre alguno que pudiera percibirlo ni tener noticia del mismo. Y sin embargo, nuestra experiencia —lo que nos da noticia de él— sólo puede darnos perspectivas, ninguna de las cuales presenta el objeto entero. Si lo expresamos de otra forma, el problema de la percepción consiste en comprender la integración del subjetivismo que implica la perspectiva y el acceso a una realidad trascendente a la misma, a un *sentido* o *significado* del objeto, que supera el carácter concreto y restringido de la experiencia de un sujeto.

A través de Husserl hemos advertido la importancia decisiva de los horizontes. El objeto percibido en un momento determinado aparece en un contexto, que no comprende solamente otros fragmentos del paisaje, por relación al cual aquél está situado, sino igualmente otras perspectivas posibles, desde las cuales percibiríamos el objeto por otros lados. Es característico, no obstante, de ese contexto el aparecer, por ejemplo en la visión, como desdibujado, indefinido. Precisamente por eso puede destacar el aspecto visto del objeto, como la figura sobre el fondo de la psicología de la forma —de la que parte Merleau-Ponty—. Y por eso el horizonte puede contener más de una posibilidad, asegurando la identidad del objeto en el tiempo que dura la experiencia. El objeto forma un sistema con sus horizontes.

Merleau-Ponty formula cómo, en términos globales, la estructura perspectivista sostiene la noción de mundo, como el sistema total que está condensado e implicado por la percepción en los horizontes:

«Cuando miro la lámpara colocada sobre mi mesa, le atribuyo, no solamente las cualidades visibles desde mi sitio, sino además aquéllas que la chimenea, las paredes, la mesa pueden ‘ver’; la espalda de mi lámpara no es más que la cara que ella ‘muestra’ a la chimenea. Puedo, pues, ver un objeto en tanto que los objetos forman un sistema o un mundo y que cada uno de ellos dispone de los otros a su alrededor como espectadores de sus aspectos ocultos y garantía de su permanencia.» <sup>199</sup>

El objeto no se reduce a ser sólo lo que uno de sus aspectos muestra, sino más bien lo que todos sus aspectos posibles mostrarían. Si percibiendo sólo uno de ellos en cada instante, se tiene, sin embargo, la noción de alcanzar el objeto mismo, ello ha de significar que todos sus perfiles o lados están en la percepción. Están implicados o presumidos en forma de horizonte, y pueden aparecer como tales. Coexisten con el aspecto percibido. Coexistencia que no es independiente de la coexistencia de los otros objetos, de los demás fragmentos del conjunto o paisaje percibido, y en fin, del mundo como horizonte. Es más, el mundo es justamente el sistema de estas coexistencias. Los aspectos que en un momento determinado no son visibles para un sujeto, serían visibles para otros que, en el mismo instante, estuvieran situados en distintos lugares, y en el límite, en todos los lugares posibles, desde los que pudiera verse el objeto. Lo importante no es, desde luego, lo que podría ocurrir, sino que cuando un sujeto percibe, cuenta, sin necesidad de reflexión, con los demás aspectos del objeto; supone implícitamente que están ahí, aunque no sean accesibles para él en el mismo momento, aunque únicamente pueda verlos dejando de ver los demás.

Y esto no sólo respecto a los aspectos espaciales. El sujeto cuenta igualmente con los que él mismo ha percibido en el pasado, así como con los que puede percibir en el futuro próximo o lejano, y en fin con los que se podrían percibir en cualquier punto del tiempo, si el objeto existiera

---

<sup>199</sup> *Ph.P.*, pp. 82-83 / *F.P.*, 88.



eternamente. En todos los casos lo percibido es el mismo objeto, aunque marcado con una duración propia, que en cualquier caso hace referencia implícita a la historia del sujeto (esta mesa es la que estaba aquí ayer o hace un mes, y la misma que presumiblemente estará aquí mañana) <sup>200</sup>.

El objeto es, en consecuencia, la totalidad de sus perfiles espaciales y temporales posibles. Aunque así no se muestra jamás, los horizontes permiten para quien percibe una unidad presumida, que queda inevitablemente abierta. Por eso el objeto, su sentido completo, es lo que se comprende en la experiencia. El perspectivismo no es la expresión de una teoría relativista o subjetivista extrema, sino del modo en que el hombre accede a un mundo real de cosas reales, más allá de los aspectos concretos y parciales con que está ocupado en cada instante.

En este sentido, la subjetividad humana se define, en primer lugar, como un movimiento de salida hacia fuera. El sujeto se halla vertido hacia cosas que no son él y que no pueden considerarse como posesiones actuales suyas. La subjetividad se proyecta en el mundo. En la medida en que percibe algo, lo capta por completo y como algo real, pero a la vez desde un punto de vista. Y este punto de vista pertenece al mismo mundo en que se inscribe la cosa percibida, pues consiste en abrirse a ella, en tender hacia ella.

---

<sup>200</sup> *Ph. P.*, p. 83 / *F.P.*, 89.

## 2. El papel del cuerpo propio

En la percepción, el sujeto cuenta también con su cuerpo como medio u órgano de su experiencia. Sabe que percibe con él y por medio de él, sin necesidad de recurrir a las teorías que hablan de ello. El perspectivismo implica que el sujeto que percibe es un sujeto situado: forma parte del sistema de los objetos y aspectos coexistentes con que se definía el mundo; coexiste también con ellos. Con el cuerpo y sus posibilidades perceptivas queda establecido para él en principio su sitio respecto al mundo, su punto de vista acerca de él. Por esta razón, la mayor parte de las ocasiones no lo advierte expresamente, se le oculta en beneficio de lo percibido. El cuerpo es también su modo de estar hacia fuera, volcado hacia las cosas que percibe.

Esta mediación no es para el hombre un impedimento para la captación de la realidad, sino justamente el medio por el que la realidad se le presenta, o el modo por el que él está presente en el mundo y en comunicación con él. El cuerpo propio es en la experiencia el punto de apoyo o el vehículo de las intenciones del sujeto en relación a las cosas <sup>201</sup>. En él se realizan o expresan, se encarnan, sus motivaciones, sus deseos, sus intereses, sus expectativas. Adquieren por él una presencia en el mundo. Resulta obvio que para Merleau-Ponty tienen un valor complementario la presencia sensible del mundo al sujeto y la presencia del sujeto en el mundo y hacia el mundo por el cuerpo.

El cuerpo propio es en todo esto —en la experiencia tal como la vive el sujeto— el cuerpo vivo y a la vez vivido del que hablaba Husserl, y no el cuerpo físico u objetivo del que hablan las ciencias. El cuerpo lo vive el hombre primordialmente como cuerpo percipiente y activo en el mundo según sus intenciones. No como si se viese desde fuera, sino entendido

---

<sup>201</sup> *J.C.*, p. 203 / *E.C.*, 262-263.

como el lugar en el que se le presentan las cosas perceptibles. De ahí que Merleau-Ponty utilice la expresión «cuerpo fenoménico» <sup>202</sup>. En este sentido, el cuerpo propio posee todos los atributos humanos, pues se realizan en él. Es él quien percibe y actúa en el mundo, y no se entiende que el sujeto sea algo distinto, que supuestamente dirigiese desde el interior o desde el exterior al cuerpo. En la percepción, éste no es un instrumento del sujeto, sino el sujeto mismo:

«[...] el sujeto no vive en un mundo de estados de conciencia o de representaciones, desde donde creería poder, por una especie de milagro, actuar sobre las cosas exteriores o conocerlas. Vive en un universo de experiencia, en un medio neutro respecto a las distinciones sustanciales entre el organismo, el pensamiento y la extensión, en un comercio directo con los entes, las cosas y su propio cuerpo.» <sup>203</sup>

El cuerpo humano, en tanto que cuerpo propio, es el sujeto de la experiencia. Y ésta se concibe, entonces, como medio o terreno primordial de la vida del sujeto, de la vida humana. Terreno que tiene el carácter de un campo único, en el que conviven, no obstante, sin confundirse ni identificarse el cuerpo propio con los demás cuerpos y objetos espacio-temporales, ni aquél o éstos con el pensamiento y el ámbito de los significados. Como tal campo o terreno único, la experiencia asume un estatuto *a priori* respecto a esas distinciones, que implican en mayor o menor grado una reflexión —que en cualquier caso es parte también de la experiencia cotidiana—.

Las relaciones entre el cuerpo y el mundo no son solamente las que se establecen entre un ser vivo y su medio biológico y natural. Son, más ampliamente, las que hay entre una existencia subjetual y su contexto vital. En este sentido, el cuerpo propio es siempre algo más que «cuerpo natural».

---

<sup>202</sup> S.C., p. 204 / E.C., 264.

<sup>203</sup> S.C., p. 204 / E.C., 263-264.

Con el cuerpo se fijan las relaciones sociales con los demás hombres. En él se apoya la expresión humana, como espacio en el que tiene lugar (lenguaje hablado, gesticulación), y como artífice (lenguaje escrito, obra de arte). El cuerpo, como sujeto de la experiencia, posee los horizontes temporales de ésta como propios. Éstos despliegan para él un conjunto de posibilidades o caminos trazados de antemano, como sus suelo. En determinadas actividades, estos caminos se convierten en hábitos. Y en general, el cuerpo concentra como una historia del sujeto. Es por todo ello también «cuerpo cultural», capaz de integrar y sedimentar (por utilizar la expresión husserliana) sus propios actos como adquisiciones con las que en adelante cuenta el sujeto <sup>204</sup>. De manera que, para Merleau-Ponty, la corporalidad del hombre enlaza de un modo especial las diferentes dimensiones que Husserl distinguía en el mundo de la vida, en la medida en que en el cuerpo se realiza en su forma primordial y básica la subjetividad humana.

Por otra parte, el cuerpo propio es a la vez una realidad percibida y vivida. Ahora bien, la experiencia del cuerpo mantiene ciertas diferencias esenciales con la de las demás cosas sensibles. En primer lugar, no puede hacerse de él el objeto de una experiencia ilimitada. Nuestro cuerpo no puede mostrarnos todos sus aspectos posibles en una experiencia directa, como ocurre con cualquier otro objeto, que podemos manejar y girar, y alrededor del cual podemos girar nosotros mismos. Siempre contiene determinados perfiles o lados que nos quedan ocultos, a los que no podemos acceder visualmente, táctilmente o de ninguna forma.

Sin embargo, el perspectivismo limitado del cuerpo propio no es una contingencia, sino que forma parte efectiva del perspectivismo de la percepción. Se percibe una cosa, como hemos visto, en una cierta dirección, presenta cierto aspecto. Y toda dirección implica un punto desde el que se ve, el objeto visto y el contexto en el que está situado. El cuerpo propio es el punto de vista general del sujeto, ya que no se puede distanciar por completo de la mirada sin perderlo como cuerpo vivido. El cuerpo supone en

---

<sup>204</sup> S.C., p. 227 (y nota) / E.C., 291 (y nota).

toda ocasión el «aquí» y «ahora» del sujeto, su punto de vista espacial y temporal acerca del mundo.

Estas premisas revelaban, a los ojos de Merleau-Ponty, el papel central del cuerpo en la experiencia, dado que forma parte del sujeto y del mundo: percibe y es percibido, se dirige al mundo y está en el centro de sus relaciones. También señalaban la capacidad que podía tener una exposición del mismo para dar cuenta del sujeto, del objeto y de sus relaciones, de manera que debían quedar superados los problemas que presentaban las teorías clásicas, y en cierta medida resuelto el problema que Husserl sólo había dejado planteado.

## II. LA ANTROPOLOGÍA DE MERLEAU-PONTY:

### EL HOMBRE COMO «SER VERTIDO AL MUNDO»

La primera parte de la *Fenomenología de la percepción* es la exposición del modo general en que Merleau-Ponty entiende el ser del hombre: como ser vertido al mundo. En el centro de esta tesis descansa la idea siguiente, a saber: que como el mundo entraña una variedad de realidades y dimensiones en las que vive el hombre (cosas corporales, ilusiones, imaginación, recuerdos, expectativas de futuro, planteamientos teóricos, actividades, expresiones, afectividad, etc.), no existe una única forma de ser y estar vertido o abierto al mundo. La forma de ser del hombre se despliega entonces en tantas maneras como tiene el hombre de acceder a su mundo y de estar orientado a él, aunque todas expresen un modo general, en el que además se funden e integran unas con otras.

Pero una segunda tesis vertebraba toda esta parte, y, en fin, la obra entera: que el ser del hombre en cuanto ser orientado y abierto al mundo radica básicamente en la forma que tiene aquél de ser corporal. Su cuerpo es justamente aquello gracias a lo cual se realiza su modo general de ser. Por tanto, también el cuerpo representa una variedad de maneras diferentes, pero mutuamente entrelazadas y aunadas, de abrirse al mundo. Y se entiende, por consiguiente, que éstas son las formas primordiales de la relación entre el sujeto y el mundo.

## 1. El concepto de existencia

La experiencia originaria, la percepción, sólo se comprende en referencia al cuerpo propio, cuya experiencia también se posee. Pero del cuerpo se ha ocupado en primer lugar la ciencia, al interesarse por la explicación de los procesos fisiológicos (intentando describir y aclarar su «funcionamiento»), y posteriormente también la psicología (en relación a la definición del psiquismo en contraste con el mundo «exterior»). Estas aproximaciones resultaban a los ojos de Merleau-Ponty de todo punto insuficientes, cuando se pretendía alcanzar una noción consistente acerca del cuerpo humano, más allá de su inclusión en marcos teóricos muy concretos, y muy especialmente si a partir de ahí se pretendía describir la experiencia del cuerpo propio. Las teorías fisiológicas operan en el mundo de los objetos «en sí». En ellas ocupa una posición de primer orden la causalidad, como forma de relación entre objetos y entre partes de objetos, concebidas, como aquéllos, como exteriores unas respecto de las otras. En realidad se trata de la explicación de «procesos en tercera persona» <sup>205</sup>, es decir, de lo que le

---

<sup>205</sup> *Ph. P.*, p. 90 / *F.P.*, 94.

ocurre a un cuerpo humano visto desde fuera, y por tanto, considerado como cuerpo físico, orgánico y objetivo <sup>206</sup>.

Por su parte, las teorías psicológicas operan en el mundo de los hechos psíquicos, en el ámbito de lo que sólo existe para el sujeto, en el de lo «para sí». Cuando describen la experiencia del cuerpo propio aceptan que a éste no se le puede asignar sin más el mismo estatuto que a los demás objetos en general. Sin embargo, en lugar de extraer más conclusiones de ello, terminan por asumir que dicha experiencia no pasa de ser otra representación del sujeto psicológico, y que el cuerpo mismo ha de pertenecer, aun con su carácter paradójico, al mundo de los objetos <sup>207</sup>.

Merleau-Ponty cree posible superar ambas posturas, así como la aparente necesidad de escoger entre ambas. Para empezar, entiende la corporalidad como un apriori en el sentido en que hablábamos de aprioris del mundo de la vida en la *Crisis* de Husserl. Es un apriori material o concreto, puesto que es una condición y una estructura de la experiencia en general, de la que también se tiene experiencia. La corporalidad vivida y fenoménica configura el mundo, le da sentido, y forma parte de ese mismo mundo. A esto añade Merleau-Ponty el que en este apriori hay una implicación ontológica, pues señala el modo fundamental de ser del hombre: su corporalidad representa su estructura general de ser y estar vertido al mundo.

Por el cuerpo, el hombre está abierto al mundo, tiene un mundo. Poseer un mundo y existir son equivalentes entre sí, y ambos lo son igualmente respecto a ser y estar vertido al mundo <sup>208</sup>. Y por ello poseerlo no significa que se halle desplegado ante una conciencia que no participa de él, que no toma parte activa en él. Ni la existencia consiste en encontrarse *dentro* de un mundo, tal como se entiende de una cosa. Existir, tener un

---

<sup>206</sup> *Ph. P.*, pp. 87-92 / *F.P.*, 92-96.

<sup>207</sup> *Ph. P.*, pp. 87-92 y 106-113 / *F.P.*, 92-96 y 108-114.

<sup>208</sup> *Ph. P.*, p. 93 / *F.P.*, 97.

mundo, significa a un tiempo tener experiencia de él como sujeto y formar parte de él participando activamente. De hecho, existir y tener experiencia del mundo no se comprenden sino en relación a la actividad del sujeto.

En consecuencia, la relación entre el hombre y el mundo, o mejor, las relaciones en plural, no pueden concebirse exclusivamente a partir del esquema demasiado estrecho de la oposición entre sujeto y objeto, que habitualmente refleja un dualismo del que acababa por salir beneficiado un modelo de relación puramente intelectual. Definir esas relaciones y la existencia humana de la forma en que lo hace Merleau-Ponty significa aceptar que la subjetividad está *implicada* en el mundo, empeñada en él, comprometida.

El tomar ciertos motivos de la filosofía de la existencia no supone para Merleau-Ponty, sin embargo, adherirse por completo a sus conclusiones. Es más, al desarrollarlos en el marco de sus preocupaciones adopta una posición crítica, en especial frente a Heidegger (para quien es central la «angustia», como consecuencia de saberse uno mismo existiendo en el mundo, abocado a la propia responsabilidad) y Sartre (que acentúa el carácter «absurdo» de la propia existencia, debido a lo injustificado de las elecciones que uno ha de ir haciendo, dado que toda elección se realiza siempre entre otras muchas posibilidades, en principio de igual valor) <sup>209</sup>.

El concepto de la conciencia implicada o comprometida en el mundo es una afirmación de la idea de la vida o, en el sentido merleau-pontyano, de la existencia como realidad constituida por motivaciones, intereses y deseos, y enfocada permanentemente a diversas tareas y proyectos prácticos. Y es una negación implícita del sujeto

---

<sup>209</sup> Cf. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübinga, 1972 (12ª ed.) (trad. de José Gaos, *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1951, 2ª ed. revisada 1971), § 40; y J.-P. SARTRE, *L' être et le néant. Essai d' ontologie phénoménologique*, Gallimard, París, 1943, reimpresión 1992, pp. 536-537.



desinteresado de la filosofía de la conciencia, que afectaba igualmente a Husserl.

La implicación del sujeto en el mundo introduce así la noción de *situación* <sup>210</sup>. Ser y estar vertido al mundo —la existencia humana— significa estar en cada momento alojado en una situación global, de la que se forma parte junto a aquello a lo que se está orientado actualmente y a sus horizontes. Esta noción representa una ampliación del concepto de perspectiva, al señalar que toda situación es siempre práctica, afectiva, volitiva, etc., antes de ser una posibilidad para el conocimiento, y que incluye mucho más que lo meramente «percibido» en un sentido restringido de este concepto (formas espacio-temporales, colores, sonidos, etc.). De manera que es la situación la que confiere sentido y significación vital a todo aquello que la integra, tanto a las intenciones del sujeto, como a sus experiencias, y a los objetos de éstas.

El mundo, aquello a lo que el hombre está siempre orientado y abierto, se plantea entonces como el campo de todas sus posibilidades (prácticas, teóricas, afectivas, estéticas, etc.). Las posibilidades y los límites del hombre son las posibilidades y los límites del mundo. La percepción y el cuerpo establecen así entre el hombre y el mundo, por encima de un contacto de experiencia, un «contacto vital» <sup>211</sup>.

La corporalidad del hombre da a Merleau-Ponty también la ocasión de reformular el concepto husserliano de «intencionalidad». Ya hemos advertido que éste ocupa en la fenomenología merleau-pontyana un lugar secundario. Ahora se puede añadir que es sólo un motivo para desplegar su idea directriz del cuerpo como expresión o realización del ser vertido al mundo del hombre:

---

<sup>210</sup> *Ph. P.*, p. 94 / *F.P.*, 98.

<sup>211</sup> *Ph. P.*, p. 95 / *F.P.*, 99.

«El cuerpo es el vehículo del ser vertido al mundo, y tener un cuerpo es para un viviente unirse a un medio definido, confundirse con ciertos proyectos e implicarse continuamente en ellos.» <sup>212</sup>

Estar abierto al mundo y ser corporal se hallan estrechamente unidos, y definen a un tiempo la forma básica de la subjetividad:

«[...] si es verdad que tengo conciencia de mi cuerpo a través del mundo, que aquél es, en el centro del mundo, el término inadvertido hacia el que todos los objetos vuelven su rostro, es verdad por la misma razón que mi cuerpo es el eje del mundo: sé que los objetos tienen diversas caras porque yo podría girar alrededor de ellos, y en este sentido tengo conciencia del mundo por mediación de mi cuerpo.» <sup>213</sup>

Las intenciones no tienen por qué concebirse, entonces, como lo hacía el Husserl anterior a la *Crisis*, como intenciones de una conciencia, que proyecta una expectativa sobre los fenómenos, y que sólo puede ser cumplida por la conciencia misma. La intencionalidad de la fenomenología merleau-pontyana es una *intencionalidad corporal*. Las intenciones del sujeto son sus experiencias, sus deseos, sus proyectos, sus tareas, sus actividades, sus manifestaciones expresivas. Y se pueden cumplir en la medida en que adquieren un lugar y una significación vital en el mundo y son realizables, en primera instancia al menos, por el cuerpo, es decir, por el sujeto corporal <sup>214</sup>. Visto así, como terreno de posibilidades activas y perceptivas del cuerpo, puede entenderse que el mundo sea —como efectivamente lo es en nuestra experiencia cotidiana— un mundo real, completo e inagotable, porque no consiste únicamente en las cosas de las que nos ocupamos en cada momento concreto, sino que todo momento es siempre más rico.

---

<sup>212</sup> *Ph. P.*, p. 97 / *F.P.*, 100.

<sup>213</sup> *Ph. P.*, p. 97 / *F.P.*, 101.

<sup>214</sup> *Ph. P.*, pp. 97-98 / *F.P.*, 101.

Con todo esto se pretende señalar que el mundo percibido o vivido se dispone para el sujeto como un terreno *a priori* de experiencias ya organizadas en relación al cuerpo, a la corporalidad. Experiencias de las que ese sujeto no se siente el autor, puesto que las encuentra ya hechas, como desplegadas en el mismo medio en el que él actúa y se desenvuelve. El contacto y la comunicación entre el cuerpo y el mundo funcionan, por tanto, también, como un pasado o una historia del sujeto, que le sirven de suelo sobre el que apoya sus actividades personales, es decir, aquéllas que emprende conscientemente como autor de las mismas <sup>215</sup>.

La puesta en juego de todos estos conceptos está orientada, en parte también, a hacer ver su carácter apriórico en relación a las interpretaciones ya elaboradas por la visión objetivista de las ciencias y su influencia en nuestra comprensión culturalmente mediada del mundo. Quiere en igual medida denotar la necesidad de plantear este nivel de reflexión, enfocado a una consideración no objetiva de la experiencia o, más ampliamente, de la existencia humana, como previo a toda exposición objetiva. A esos conceptos, pues, remite Merleau-Ponty lo físico (o fisiológico) y lo psíquico de las teorías del cuerpo de las que hablábamos arriba, como lugares de mediación e interrelación entre ellos.

Pero la investigación merleau-pontyana en torno a la experiencia del cuerpo propio arroja una conclusión más en el contexto que nos ocupa. Al cuerpo propio, en la experiencia que del mismo tenemos, no se le puede aplicar el mismo estatuto que a los objetos, por más que en parte se nos presente como ellos. De hecho, Merleau-Ponty ve en la redefinición del estatuto del cuerpo la ocasión de redefinir el *ser*.

Una comparación entre la experiencia de objetos y la del propio cuerpo muestra enseguida que aunque el cuerpo también se percibe, permanece constantemente en el campo perceptivo. Los objetos en general pueden entrar o salir de él, mientras que esto no ocurre con el cuerpo propio.

---

<sup>215</sup> *Ph. P.*, pp. 98-100 / *F.P.*, 101-103.

Es más, ni siquiera puede el sujeto alejarlo, esto es, alejarse él mismo totalmente de su cuerpo. De ahí su perspectivismo limitado, del que ya hemos hablado: el cuerpo no adquiere su ser, su realidad consistente en el proceso de una exploración perceptiva que proyecta la presunción de un recorrido infinito por todos sus lados, como en el caso de los objetos, porque no podemos percibir todos los aspectos de nuestro cuerpo. No podemos colocarlo delante y rodearlo. Sólo con un hipotético segundo cuerpo podríamos hacerlo; pero entonces este segundo cuerpo no sería, a su vez, observable por entero.

Ahora bien, esta situación no debe interpretarse, a juicio de Merleau-Ponty, como una situación de hecho, meramente contingente. Si la posición que ocupamos en cada momento en el espacio, es decir, en el conjunto de relaciones que existe entre las cosas que nos rodean, nos proporciona un punto de vista respecto a las mismas, ello presupone que nuestro cuerpo nos proporciona con anterioridad un punto de vista acerca del mundo (no solamente espacial). Lo cual es un atributo de orden «metafísico»; expresa una condición esencial del ser del hombre, y en consecuencia, de su existencia y del mundo <sup>216</sup>.

Merleau-Ponty presenta los argumentos suficientes para afirmar la realidad del cuerpo propio como *sujeto*:

«En tanto que ve o toca el mundo, mi cuerpo no puede, pues, ser visto ni tocado. Lo que le impide ser jamás un objeto, estar jamás ‘completamente constituido’, es que él es aquello gracias a lo cual hay objetos. No es ni tangible ni visible en la medida en que es lo que ve y lo que toca. El cuerpo no es, pues, un objeto exterior cualquiera, que presentaría solamente esta particularidad de estar siempre ahí. Si es permanente, es de una permanencia absoluta que sirve de fondo a la permanencia relativa de los objetos eclipsables, de los verdaderos objetos. La presencia y la ausencia de los objetos exteriores no son

---

<sup>216</sup> *Ph. P.*, pp. 106-107 / *F.P.*, 108-109.

más que variaciones en el interior de un campo de presencia primordial, de un dominio perceptivo, sobre los que mi cuerpo tiene poder.» <sup>217</sup>

La permanencia inconstante, ocultable, de los objetos sólo se entiende por la permanencia constante, absoluta, del cuerpo, sobre cuyo fondo pueden destacar aquéllos. Y las perspectivas que de ellos obtenemos únicamente son posibles si el lugar desde el que se proyectan —el cuerpo— no puede a la vez presentarse por entero en perspectivas, sino que actúa como eje de todas las demás.

El cuerpo es el sujeto de la experiencia y expresa la existencia del hombre, como existencia hacia el mundo, vertida a él. Pero precisamente por esto, el sujeto en la filosofía de Merleau-Ponty se distingue marcadamente del sujeto de la filosofía moderna y del sujeto puro y absoluto de la orientación idealista husserliana a la filosofía de la conciencia. El cuerpo propio es siempre más que el cuerpo considerado objetivamente. Éste acaba en la piel, mientras que tomado como cuerpo vivo y vivido, en cuanto sujeto de la experiencia y de la existencia humanas, se extiende más allá de sus límites objetivos, de la piel, de los ojos. Propiamente alcanza el mundo, se instala en él, en cada una de sus parcelas, lo habita. La corporalidad implica más que el cuerpo solo: implica un campo perceptivo, un dominio de presencia, en el que el cuerpo tiene la potestad. Dominio que se extiende, más allá de lo inmediatamente presente, al mundo como horizonte máximo, como reunión presunta de todas las coexistencias y todas las posibilidades del sujeto (que lo son porque el cuerpo podría recorrerlas y convertirlas en presencias actuales). En este sentido, el sujeto se halla disuelto en el mundo, en sus múltiples dimensiones, orientado a sus intencionalidades corporales. Estas intencionalidades exponen los modos diversos de una forma general de ser del sujeto, que es ser y estar hacia fuera, esto es, hacia fuera de sí mismo, irradiado en el mundo. Lo que explica a la vez que el mundo —su

---

<sup>217</sup> *Ph. P.*, p. 108 / *F.P.*, 109-110.

mundo— sea todo aquello que significa algo para él, aquello a lo que alcanza actual o virtualmente con sus potencialidades corporales.

Por esto, la atribución del concepto de sujeto al cuerpo no lo convierte en un centro absoluto del mundo, en el que éste quedaría de alguna manera reabsorbido. Es más, se debe tener siempre en cuenta su carácter ambivalente o *ambiguo*, al que hemos aludido en parte: por un lado, en su contacto y comunicación con el mundo, el cuerpo representa una existencia impresonal o pre-personal, con la que se establece el campo o el suelo de experiencias ya hechas, organizadas como de antemano, por las que nos sabemos en un mundo de realidades que tienen para nosotros el sentido de ser autónomas. Sobre este suelo, por otro lado, se desarrolla toda nuestra existencia personal, es decir, nuestras actividades, experiencias, decisiones, deseos, etc., que llevamos a cabo como autores conscientes de ello, pero que no serían posibles si no estuvieran previamente abiertos ciertos caminos, dispuestas ciertas posibilidades, que sólo vienen dadas por nuestra corporalidad en cuanto forma de ser y, en fin, como apriori de nuestra existencia.

## 2. El descubrimiento de un espacio práctico del hombre en la espacialidad y en la motricidad del cuerpo propio

Una primera intencionalidad corporal, o, lo que es lo mismo, una primera forma del hombre de estar vertido y abierto al mundo viene dada con la motricidad del cuerpo. Los movimientos que éste realiza, vistos desde fuera —los de otro hombre u otro animal— son siempre movimientos observados, movimientos para una mirada ajena, que sólo los comprende como tales en sus relaciones objetivas. Los movimientos corporales desde dentro, desde la experiencia vivida que de los mismos tenemos todos, son, sin embargo, el objetivo de la aproximación fenomenológica de Merleau-Ponty.

En este sentido, que el cuerpo se mueve significa que el sujeto mismo se mueve. A sus movimientos les pertenece la originalidad propia de lo que ejecuta propiamente un sujeto. Esta originalidad supone que dichos movimientos no son analizables sin más como un recorrido a través de lugares determinados en el espacio objetivo. Todo movimiento corporal implica una intención más o menos consciente. Lo que quiere decir que lo que define un movimiento del cuerpo es, en primera instancia, el realizarse con vistas a la consecución de una meta, que puede ser coger un objeto con la mano, llegar a otra parte o, simplemente, observar algo desde otra perspectiva. El cuerpo esboza originalmente como un proyecto de sus movimientos ante la urgencia de su meta <sup>218</sup>. De hecho, esta meta no es, antes de ser alcanzada, más que dicho proyecto, esto es, la anticipación de la misma, la anticipación del objeto comprendido de antemano como asible, de un lugar como alcanzable, o de una cosa como perceptible.

En consecuencia, la intencionalidad motriz del cuerpo propio expresa a la vez de qué manera vivimos el espacio, y muestra que está a un

---

<sup>218</sup> *Ph. P.*, p. 110 / *F.P.*, 111.

tiempo en la base de la percepción misma. Por ejemplo, un lado de un objeto que no vemos desde nuestra posición actual, pero que podemos llegar a ver dando la vuelta alrededor del mismo, tiene de antemano el sentido de algo que requiere nuestra motricidad corporal y, en efecto, ciertos movimientos específicos.

Moverse es, por tanto, alcanzar una meta que proyectamos como realización de una posibilidad del mundo y en él. Y sólo en la medida en que el movimiento comienza siendo un proyecto, una anticipación de la situación final, puede efectivamente realizarse y tener éxito. Pero, como decimos, el cuerpo únicamente puede anticipar su fin si el mundo ya está presente para él, para el sujeto, como un terreno que lo solicita, que tira como de sus intenciones, si en él las cosas son ya de antemano alcanzables, visibles, asibles.

#### *a) Carácter particular de la espacialidad del cuerpo propio*

Cuando Merleau-Ponty habla de la espacialidad del cuerpo propio se está refiriendo a las relaciones espaciales de una partes del cuerpo con las otras, entendidas como relaciones vividas por el sujeto mismo. Incluye, por tanto, la experiencia de los movimientos y las posiciones del cuerpo. Pero justamente en la medida en que se trata de la experiencia de algo propio, este punto de partida critica con justicia la insuficiencia de la consideración del cuerpo y de su espacialidad desde una aproximación objetiva. Para el sujeto de las ciencias, que contempla el cuerpo desde fuera, como el cuerpo de otro, parece poder definirse su espacialidad en consonancia perfecta con la de los demás objetos del mundo. Cada parte o miembro estaría simplemente situado uno al lado o encima o debajo de otro. Pero si se considera la experiencia que cada uno tenemos de nuestro cuerpo, esa



consideración patentiza su parcialidad, pues nos dice sólo lo que otros pueden ver y la interpretación que las ciencias, como tradiciones culturales, nos han legado.

En esa experiencia, las partes del cuerpo son siempre abstracciones, y nunca están desplegadas una al lado de la otra, delante de la mirada, sino implicadas unas con las otras o, como dice Merleau-Ponty, «envueltas las unas en las otras» <sup>219</sup>, ligadas por relaciones que no son meramente espaciales. El cuerpo propio es, pues, una frontera o un límite que define un tipo de espacio distinto. Y lo primero que se propone Merleau-Ponty es aclarar la particularidad del mismo, para explicar después el modo en que se relaciona con el espacio «exterior».

Las partes del cuerpo y sus relaciones forman un conjunto o un sistema unificado, que tiene la preeminencia como tal sobre ellas. El sujeto tiene noción de su cuerpo no como suma o adición de miembros, sino como realidad unitaria e indivisible. Esta idea se expresa con cierta precisión en un concepto que Merleau-Ponty recoge de la psicología, extrayendo de él consecuencias filosóficas. Nos referimos al «esquema corporal» <sup>220</sup>.

---

<sup>219</sup> *Ph. P.*, p. 114 / *F.P.*, 115.

<sup>220</sup> El concepto de «esquema corporal» fue introducido en el primer tercio del siglo XX por O. Schilder, y luego empleado y desarrollado por otros autores como H. Head y J. Lhermitte, aunque no siempre con el mismo nombre, con la intención de describir con él la información que opera en el psiquismo humano acerca de la disposición de las partes del cuerpo propio. Con su ayuda se pretendía dar explicación a ciertas distorsiones patológicas —que afectan tanto al punto de vista neurológico y fisiológico como al psicológico—, y a cuyas descripciones acude Merleau-Ponty, como la «anosognosia» (incapacidad para advertir lesiones corporales y para reconocer como propio un miembro afectado por una lesión), la «autotopagnosia» (incapacidad para localizar partes del cuerpo propio), el «miembro fantasma» (persistencia de las «sensaciones» de un miembro que ya no se posee), etc.; cf. P. LAÍN ENTRALGO, *El cuerpo humano. Teoría actual*, Espasa-Calpe, Madrid, 1989, p. 143. Por nuestra parte, no comentamos aquí estas descripciones, que Merleau-Ponty reproduce, sino sólo las

Este concepto había comenzado por explicarse como una asociación o resumen de contenidos de la experiencia del cuerpo. Debía ser entendido, según Merleau-Ponty, más bien como una «ley única» de la espacialidad del cuerpo, como un «diseño», un plan o un proyecto global del mismo, que establece la ley de constitución de los contenidos de aquella experiencia. Con ello pretendía hacer hincapié sobre la prioridad del carácter unitario y de algún modo sistemático de la misma. La unidad espacial, temporal, intersensorial y senso-motriz del cuerpo debía quedar clara como unidad de derecho y no como una mera contingencia. Si podemos asociar contenidos diversos, pensaba Merleau-Ponty, es porque éstos se encuentran ya ligados por una estructura o ley global de todo el cuerpo, que les da sus significaciones parciales <sup>221</sup>.

El esquema corporal se definió después como toma de conciencia global de la postura propia en el mundo intersensorial. Pero esta definición resultaba escasa. Merleau-Ponty entendía que debía ampliarse hasta recoger el carácter dinámico y activo del cuerpo. En la realización de tareas propuestas, en la acción, el cuerpo adopta siempre una «postura» que no es sólo una relación externa de sus partes. La postura del cuerpo de cara a una tarea es más bien la forma en que se dispone el cuerpo entero para lograr su

---

consecuencias filosóficas generales que extrae de ellas. Y hacemos esto por un doble motivo: porque llevaría mucho espacio dar cuenta de todas y tampoco nos parece necesario repetirlas una tercera vez (ya de primera o de segunda mano), cuando se puede acudir a ellas directamente. Y porque parecen sostener en cierto modo una postura que Merleau-Ponty no deseaba: en ellas se toman como ejemplos perturbaciones en enfermos o heridos con lesiones de diverso tipo, principalmente cerebrales, que ayudarían en cierta medida a explicar la experiencia normal del cuerpo propio. Sin embargo, esto devolvería una preeminencia y un peso a la explicación en el ámbito objetivo —el de los «objetos» de las ciencias— sobre el de la experiencia vivida del cuerpo, justo lo cual es patentemente lo contrario de lo que se propone explícita e implícitamente Merleau-Ponty.

<sup>221</sup> *Ph.P.*, pp. 114-116 / *F.P.*, 115-116.

finalidad. Por ello, la espacialidad del cuerpo propio es designada como «espacialidad de situación», frente a la «espacialidad de posición», propia de los objetos <sup>222</sup>. Ese tipo de espacialidad apela exactamente a la idea de *situación*, de la que hemos hablado. Supone que el cuerpo, en cuanto se enfoca a la realización de una tarea, es correlativo al espacio vivido como orientado, dispuesto u organizado para responder a ésta. Es decir, que implica una situación que no es meramente espacial, sino que contiene en principio también una significación práctica.

*b) La significación práctica de la relación entre  
la espacialidad del cuerpo propio y el espacio exterior*

Merleau-Ponty aumenta considerablemente el valor de la reflexión en torno a la experiencia espacial del cuerpo propio en relación a Husserl, precisamente al hacer ver su sentido práctico:

«La palabra ‘aquí’ aplicada a mi cuerpo no designa una posición determinada en relación a otras posiciones o en relación a unas coordenadas exteriores, sino la instalación de las primeras coordenadas, el anclaje del cuerpo activo en un objeto, la situación del cuerpo frente a sus tareas.» <sup>223</sup>

La espacialidad de los objetos de la experiencia viene determinada por la del cuerpo, que funciona como eje, como punto inicial desde el que se establecen las relaciones exteriores. Relaciones que adquieren su sentido, es decir, literalmente su orientación, en función de las intenciones activas en las

---

<sup>222</sup> *Ph.P.*, pp. 116-117 / *F.P.*, 116-117.

<sup>223</sup> *Ph.P.*, p. 117 / *F.P.*, 117.

que el sujeto está continuamente empeñado. El cuerpo «está polarizado por sus tareas», «existe *hacia ellas*» <sup>224</sup>. Lo cual expresa su forma genérica de estar vertido al mundo.

Merleau-Ponty distingue la espacialidad del cuerpo propio de la exterior, para hallar de inmediato entre ellas una conexión básica: ambas forman un «sistema práctico» <sup>225</sup>. Están relacionadas porque responden a una preeminencia de la acción, por la que el hombre es un ser activo que modifica constantemente el mundo, y éste primero solicita su acción y luego le responde. Responde a sus intenciones como un mundo, digámoslo así, actuable.

En consecuencia, la experiencia del espacio le viene dada al sujeto por la experiencia de su cuerpo, sin la cual aquél no existiría para él. Pero en la que el cuerpo se concibe como cuerpo activo y el espacio exterior como un mundo no sólo de cosas espaciales, sino incluso con anterioridad a esto como un mundo de actividades posibles, de objetos utilizables y manejables, de lugares que se pueden recorrer. De ahí que el movimiento del cuerpo se entienda como el germen y la infraestructura básica de toda acción. El cuerpo móvil muestra entonces cómo «habita» el espacio y el tiempo, esto es, cómo los habita el sujeto mismo. En el movimiento asume el espacio activamente. No lo sufre simplemente, sino que él mismo realiza sus posibilidades, lo recorre, le hace tomar nuevas significaciones y hace valer como realidad actual lo que sólo estaba en forma de horizonte.

La relación entre la espacialidad del cuerpo propio y el espacio exterior, que es como decir entre el cuerpo activo y el mundo como potencia de acciones del sujeto, consiste, pues, en una relación vivida entre el cuerpo, que es él mismo la posibilidad de un mundo (pues al moverse y actuar lo realiza, lo actualiza), y un mundo que lo solicita de diversas maneras. Esta relación acontece, pues, en el orden de lo fenoménico, de lo que es y vale en

---

<sup>224</sup> *Ph.P.*, p. 117 / *F.P.*, 117.

<sup>225</sup> *Ph.P.*, p. 119 / *F.P.*, 119.

cada momento para el sujeto, con independencia del sentido y el valor que pueda adquirir a través de las interpretaciones de una ciencia, la cual ha tenido que pasar necesariamente por el mundo fenoménico y partir de él.

En efecto, el mundo no es para el sujeto sólo un campo de posibilidades cognoscitivas; ni un campo de posibilidades primero cognoscitivas, y sobre este suelo, de otros tipos. De hecho, resulta claro en su exposición, que según Merleau-Ponty el mundo es para el sujeto un campo de posibilidades activas y de otros tipos (como veremos, también afectivas y expresivas), antes que de posibilidades cognoscitivas. Las cosas y el mundo en general se dan al sujeto primeramente en su significación vital. Y en cualquier caso, «el saber de un lugar se entiende en varios sentidos» <sup>226</sup>, según se ofrezca a distintas intenciones del sujeto. Intenciones que las cosas del mundo le solicitan, porque puede realizarlas, porque se sabe de antemano como potencia de esos sentidos.

### *c) La dimensión del «sentido» como espacio subjetivo o humano*

Como se ve, vuelven a adquirir importancia los conceptos de *posibilidad y potencialidad*. Pues el cuerpo no está solamente implicado en un contexto concreto, no se halla volcado únicamente a él. Precisamente porque la corporalidad es, además de comunicación con un mundo actual, potencia de otras actividades, percepciones y situaciones en general, el sujeto está abierto a la vez a situaciones ficticias, expresivas, afectivas, etc., y no sólo a situaciones estrictamente prácticas. Cada percepción implica otros movimientos que el cuerpo podría realizar, unos movimientos

---

<sup>226</sup> *Ph.P.*, pp. 120-121 / *F.P.*, 121.

virtuales. Más aún, el cuerpo puederealizar movimientos pedidos o solicitados por situaciones ellas mismas virtuales o posibles.

Con los conceptos de virtualidad, posibilidad y potencialidad, Merleau-Ponty reconstruye el concepto husserliano de *horizonte*. Para que un objeto aparezca como lo que es y significa en nuestra vida cotidiana, es decir, para que reúna una multiplicidad de significaciones (la amplitud de su sentido), que son a un tiempo posibilidades del sujeto (el objeto es algo visible, tangible, asible, manipulable, útil para esto o lo otro, fácil o difícil de destruir, hecho de tal o cual material, resultado de ciertas operaciones específicas de un oficio, etc), la percepción en la que aparece ha de ser ella misma más amplia, ir más allá de la mera percepción de las cualidades y los aspectos presentes o actuales. El objeto debe darse en un *campo*, en el que cada cualidad actual, cada perfil, cada perspectiva se integre en una configuración global, que sólo puede entenderse como presumida, esto es, como potencial y virtualmente alcanzable por el sujeto en una hipotética continuación indefinida de la experiencia <sup>227</sup>.

Este campo de potencialidad describe muy aproximadamente lo que Husserl llamaba horizontes. Y lo importante aquí reside en advertir que el sujeto sabe que tiene a su disposición este campo. Es su campo, en el que vive y al que está abierto. El sujeto «*cuenta con lo posible, que adquiere así, sin abandonar su lugar de posible, una especie de actualidad*» <sup>228</sup>. De ahí que ese campo sea, más concretamente, su campo general de presencia, en la que debe, no obstante, distinguirse la presencia de los aspectos vistos o tocados, por ejemplo, de la de los aspectos ocultos en los horizontes.

El campo u horizonte, que Merleau-Ponty designa también con el término «fondo», extraído —como otros muchos elementos— de la psicología de la forma (*Gestalt*), sirve entonces también como apoyo del movimiento del cuerpo. De hecho, La exposición de Merleau-Ponty extrae

---

<sup>227</sup> *Ph.P.*, pp. 126-127 / *F.P.*, 125-126.

<sup>228</sup> *Ph.P.*, p. 127 / *F.P.*, 126.

consecuencias mayores: el fondo de todo movimiento concreto, esto es, dirigido a un objeto real, presente en el campo de experiencia, es este mismo campo, es decir, el mundo dado. Pero puesto que el concepto de mundo incluye igualmente lo potencial, el sujeto puede realizar movimientos abstractos, con los que no se refiere a objetos reales o a objetos presentes actualmente en su entorno inmediato, sino, por ejemplo, a meros objetos imaginados por él. Estos movimientos también se apoyan en un fondo, sólo que éste es construido, también imaginado. Ambos fondos han de apoyarse en el mundo entendido como campo u horizonte máximo, universal, en el que están entonces dadas todas las posibilidades, tanto las de la percepción efectiva, como las de la fantasía.

El análisis del movimiento abstracto, que pone en evidencia el terreno de lo virtual o potencial, permite a Merleau-Ponty advertir el carácter plenamente subjetivo de éste. El espacio virtual en el que se desarrollan los movimientos y gestos que no se aplican a un objeto dado efectivamente es exactamente un espacio humano, o de otra manera: un espacio de sentido.

Por ser subjetivo, humano, el mundo se organiza en función de polos de actividades posibles. «Fronteras», «direcciones», «líneas de fuerza», «perspectivas», todo esto articula el mundo del sujeto móvil, y le prepara el terreno de su acción, de su comportamiento. En realidad, esta organización del mundo expresa la forma en la que el sujeto mismo existe hacia fuera de sí y está volcado a un mundo que es el terreno de su existencia. La organización (que es siempre organización de sentido) del mundo circundante se entiende por la proyección de los objetivos, de las metas del sujeto. Y por ello el mundo es a la vez un mundo abierto, una realidad que no está definitivamente hecha y acabada. El sujeto y el mundo se polarizan mutuamente, como un sistema único, porque el mundo efectivamente dado entrafia y comporta en cada momento el contexto de posibilidades que le permite ser un mundo completo, y que permite a los sujetos ser exactamente eso: agentes de actividades, sujetos de experiencias, de voluntades, de deseos y pasiones, creadores de mundos imaginarios,

miembros de una cultura, etc., al permitirles salir de su medio inmediato hacia un medio más amplio, exactamente potencial.

Lo potencial señala la capacidad de abrirse a mundos de sentido, mientras el mundo circundante efectivamente dado queda como fondo no atendido. Pero es más, para todo movimiento del cuerpo hay que presuponer un espacio construido como fondo del mismo, ya que dicho movimiento, antes que físico (geográfico), es una postura o una actitud de cara a una tarea proyectada. La proyección o el proyecto motriz, como momento inicial original, supone el establecimiento de una conexión entre el punto de partida y el punto de llegada. De manera que el espacio se organiza y orienta en función del objetivo y del recorrido necesario. Este espacio organizado u orientado no se identifica con el espacio del que hablan las ciencias. Se trata de un espacio vivido. Y lo que hace el sujeto corporal al iniciar el movimiento es disponerse en la actitud o la postura —en sentido amplio— necesaria para alcanzar su meta. El punto de llegada no está previamente definido por completo, sino sólo como la meta presumida que exige ciertos movimientos <sup>229</sup>.

En definitiva, con el horizonte del mundo, el sujeto tiene no sólo un espacio de objetos, sino a la vez un espacio práctico en general y un espacio mental, es decir, un espacio humano y de sentido. Todo objeto percibido, todo movimiento, toda acción, toda expresión están acompañados ineludiblemente de una envoltura o una atmósfera de sentido <sup>230</sup>, que es justamente ese espacio subjetivo, que no se puede asignar en exclusiva, como si de su fuente o fundamento se tratase, ni al sujeto ni al mundo, sino a la unidad originaria o al sistema que ambos forman, antes de que el pensamiento objetivante abstraiga uno de otro y los separe para intentar averiguar luego cómo conectan. Tener un mundo o ser y estar vertido a un mundo significa que la existencia del sujeto, en cuanto existencia arrojada fuera de sí, al mundo, consiste en «llevar en torno a sí un sistema de

---

<sup>229</sup> *Ph.P.*, pp. 128-130 / *F.P.*, 127-129.

<sup>230</sup> *Ph.P.*, p. 140 / *F.P.*, 137.



significaciones, cuyas correspondencias, relaciones, participaciones, no necesiten explicitarse para ser utilizadas» <sup>231</sup>. En este sentido, el mundo es un campo universal *a priori* para los sujetos, que se articula en torno al apriori del cuerpo. Es él el que anima cada experiencia y le da todo su sentido, sin exigir del sujeto unas operaciones intelectuales propiamente dichas:

«Cuando me desplazo en mi casa, sé de golpe y sin ningún discurso que ir al cuarto de baño significa pasar cerca de la habitación, que mirar a la ventana significa tener la chimenea a mi izquierda, y en este pequeño mundo, cada gesto, cada percepción se sitúa inmediatamente en relación a mil coordenadas virtuales. Cuando charlo con un amigo que conozco bien, cada una de sus frases y cada una de las mías contiene, además de todo lo que significa para todo el mundo, una multitud de referencias a las dimensiones principales de su carácter y del mío, sin que tengamos necesidad de evocar nuestras conversaciones precedentes.» <sup>232</sup>

Sobre la evidencia del mundo primordial, del mundo como horizonte y apriori universal, tienen lugar entonces los diferentes «espacios» de que dispone el sujeto, a los que está abierto como tal. En este sentido puede llamarlos Merleau-Ponty «mundos adquiridos» <sup>233</sup>, pues enriquecen la existencia humana al darle un sentido segundo que es justamente el sentido del mundo propiamente humano. Pero a nosotros nos da la ocasión para acentuar un rasgo que ya vislumbramos en la filosofía del último Husserl. En efecto, la expresión «mundos adquiridos» nos indica que en estos mundos hay un componente genético o, más ampliamente, un componente histórico. Toda adquisición lleva implícita una historicidad y configura el mundo cultural del sujeto. Hablar de campo o contexto de

---

<sup>231</sup> *Ph.P.*, p. 150 / *F.P.*, 146.

<sup>232</sup> *Ph.P.*, pp. 150-151 / *F.P.*, 146.

<sup>233</sup> *Ph.P.*, p. 151 / *F.P.*, 146.

sentido, del mundo como apriori, o de mundo humano es establecer el valor primero del concepto de cultura.

Merleau-Ponty entiende que esta historicidad del mundo cultural y de los mundos de sentido en general se desenvuelve según una doble estructura —que toma igualmente del último Husserl— de sedimentación y espontaneidad. La sedimentación, el proceso histórico por el que unas significaciones enriquecen, modifican y recubren las anteriores, permite al sujeto disponer de unos sentidos ya hechos, que no tiene que volver a construir cada vez que tiene experiencias o se propone actuar:

«Mi piso no es para mí una serie de imágenes fuertemente asociadas, no permanece en torno a mí como dominio familiar más que si tengo aún ‘en las manos’ o ‘en las piernas’ sus distancias y sus direcciones principales, y si de mi cuerpo parten hacia él una multitud de hilos intencionales.»<sup>234</sup>

El mundo es un campo de sentido devenido, y su forma presente comprende su pasado. Es decir, este pasado se halla —por la sedimentación— también presente, exactamente en la figura devenida de las significaciones. El presente es entonces un presente vivo, en la medida en que el sujeto lo retoma y lo utiliza —esto es lo que significa la espontaneidad—, enriqueciéndolo y transformándolo nuevamente, resituándolo en relación a todo el contexto que es el mundo actual. De hecho, la experiencia, la acción, el pensamiento, la expresión, están siempre situados. Adoptan su situación al organizarse en cada instante presente todo el contexto de sentido, al retomar el sujeto unas experiencias y unas significaciones ya hechas para hacerlas valer en función de su situación vital del momento.

Queda claro, entonces, como hemos anunciado, que para Merleau-Ponty la dimensión central del sentido no recae sobre el sujeto

---

<sup>234</sup> *Ph.P.*, p. 151 / *F.P.*, 147.

sólo, ni únicamente sobre el mundo, sino sobre ambos, que forman un sistema *a priori*. Con esta conclusión provisional fijamos el aspecto general de su crítica y de su pretendida superación de los antagonismos clásicos, en especial del que oponía intelectualismo (racionalismo, idealismo) a empirismo (realismo, naturalismo, positivismo). Superación que además vendría de la mano de un nuevo método o modo de análisis, si hemos de hacer caso al mismo Merleau-Ponty: el «análisis existencial»<sup>235</sup>. Entendemos que con ello se refiere al análisis de la experiencia vivida desde el punto de vista del sujeto mismo que la vive, desde su implicación en el mundo, es decir, desde su existencia, tal como hemos comprendido este concepto más arriba. Desde este presupuesto, entre el hombre y el mundo, entre el sujeto y el objeto hay, no una relación de oposición, sino un diálogo; por el que alrededor del sujeto se dispone un mundo y aquél deposita en éste sus propios pensamientos. Se trata de una implicación mutua que permite al sujeto recoger y hacer valer los diversos sentidos del objeto, y a éste acoger y responde a las intenciones de aquél. Aunque, a decir verdad, Merleau-Ponty no expone propiamente en qué consistiría exactamente ese análisis existencial.

Esta modalidad de análisis le habría permitido afirmar como característica fundamental de la subjetividad el ser, no exclusivamente pensamiento, o antes que pensamiento, *poder*, *potencia*; no un «yo pienso» (fundamental en toda la tradición moderna desde Descartes y Kant, y hasta el mismo Husserl), sino un «yo puedo».

La motricidad y la espacialidad del cuerpo propio adquieren desde aquí un sentido final. Los movimientos del cuerpo, como la percepción misma, es un modo de referencia a objetos. Pero por debajo de esto, ambos son modos diversos de una misma función, de una referencia global del hombre al mundo, y ciertamente a un mundo único, aunque cargado de múltiples sentidos. Esta función la llama Merleau-Ponty el «movimiento de

---

<sup>235</sup> *Ph.P.*, p. 158 / *F.P.*, 153.

existencia» <sup>236</sup>, y es el ser vertido al mundo del que venimos hablando, en razón del ser corporal del hombre.

La motricidad expresa una referencia original al mundo. Por tanto, carece de sentido que el sujeto se represente primero los objetos y el recorrido, y luego mueva su cuerpo. Éste es el sujeto original del movimiento de un hombre, y es una potencia o un poder motriz, igual que el espacio es para él una significación motriz y práctica, al margen de que pueda contener otros sentidos de diferente tipo. Por ello no cabe decir que el cuerpo ocupe un lugar dentro del espacio, como lo ocupa un objeto. El cuerpo es el centro de una experiencia del espacio, y además como espacio práctico, como espacio de posibilidades activas y, por este medio, de una comprensión del mundo. «No hay que decir, pues, que nuestro cuerpo está *dentro* del espacio, ni, por lo demás, que está *dentro* del tiempo. *Habita* el espacio y el tiempo.» <sup>237</sup>

El movimiento del cuerpo propio muestra la estructura espacio-temporal del cuerpo y, en general, del sujeto. El movimiento se entiende no sólo como desplazamiento espacial, sino indisolublemente también como acontecimiento temporal; es decir, como significaciones integradas que el sujeto habita y vive, a la vez, como dimensiones suyas y del mundo. El «aquí» y el «ahora» definen la posición del cuerpo respecto de sus campos de espacialidad y temporalidad. Y definen igualmente la existencia del sujeto como un presente vivo cargado de pasado y futuro posible, ya que esos campos son los horizontes del cuerpo. Esta espacio-temporalidad del cuerpo, el conjunto de un polo de orientaciones y unos campos u horizontes, todo ello tomado como un todo es el ser mismo del cuerpo, su manera de realizarse como tal, y en definitiva, la forma de realizarse el sujeto <sup>238</sup>.

---

<sup>236</sup> Ph.P., p. 160 / F.P., 154.

<sup>237</sup> Ph.P., p. 162 / F.P., 156.

<sup>238</sup> Ph.P., pp. 173-179 / F.P., 165-170.

Con los horizontes corporales quiere hacer hincapié Merleau-Ponty en que, si bien exponen la amplitud de la existencia, el alcance de la subjetividad y la riqueza del mundo al que ésta se abre, también impiden al sujeto una posesión absoluta y transparente —como la que se suponía a la conciencia moderna— de sí y del mundo, esto es, de su comprensión. La existencia se apoya en unas zonas opacas, ambiguas, indeterminadas, que además presuponen otros puntos de vista, de los que el sujeto no puede disponer a la vez. Con lo que hallamos una nueva ocasión para acentuar la crítica del sujeto moderno que representa la postura merleau-pontyana. Éste queda desmontado propiamente en cuanto centro absoluto y fundamento último de las significaciones, capaz de reencontrarse a sí mismo por completo en una reflexión total, y únicamente cabría decir que si es reconstruido, lo es como sujeto de la percepción en sentido amplio, es decir, como dispersión en el mundo y diálogo interno con él; un diálogo del que no puede extraer todo su sentido.

### 3. La afectividad

La percepción de objetos y la motricidad dejan al descubierto sólo dos modos —aunque entrelazados mutuamente— de relación entre el sujeto y su mundo. No agotan las formas de relación en general. Con la percepción y la motricidad se advierte una forma de referencia al mundo que abre al sujeto a un mundo natural, de objetos y de espacio, que es el presupuesto de la construcción de un espacio objetivo y de objetos en sí, de su sentido de autonomía, que aparece como tal en las ciencias, en la cultura y en la actitud natural de los sujetos en la vida cotidiana. De hecho, la percepción y el

movimiento del cuerpo propio preparan el terreno del conocimiento y de la acción personal e interpersonal en general.

Existen, sin embargo, otras clases de experiencias, que no se realizan exactamente en objetos del mundo. A ellas pertenece la *afectividad*, que Merleau-Ponty entiende como un modo original de la subjetividad, con lo que se enfrenta a la tradición de la filosofía moderna, en la que, dicho brevemente, la afectividad se concebía como una serie de estados internos del sujeto, de segundo orden o de segundo grado, esto es, significantes sólo como recubrimiento de representaciones, las cuales eran, por tanto, originales respecto a aquéllos <sup>239</sup>.

Merleau-Ponty sitúa también en el centro de la afectividad la corporalidad del sujeto. Lo cual tiene dos sentidos correlativos:

a) La corporalidad del sujeto establece para éste un campo (igual que hacían la percepción y la motricidad) o zona vital de posibilidades. La afectividad es también un campo o contexto de sentido propiamente humano, que lleva esbozadas o preparadas las posibilidades afectivas del sujeto, como posibilidades de su cuerpo vivo y vivido, y de su relación con el mundo. Se trata, por tanto, de un nuevo poder de proyectar un mundo afectivo, destacado sobre el fondo del mundo dado a la mera percepción. Y consiste, en fin, en la capacidad del sujeto de ponerse en situación afectiva, de situarse afectivamente en el mundo y respecto a él.

b) La afectividad es la experiencia de un sujeto en relación a otros hombres, es una experiencia en el medio humano interpersonal. Las pasiones, el deseo, las emociones, el sentimiento, no definen, en consecuencia, una clausura del sujeto en sí mismo, en sus propios estados internos, sino, todo lo contrario, su apertura al mundo, en este caso al mundo humano intersubjetivo. La experiencia de los otros hombres es siempre una experiencia afectiva, estructurada por la afectividad. La

---

<sup>239</sup> *Ph.P.*, pp. 180-181 / *F.P.*, 171-172.

percepción del cuerpo de otras personas lleva incluido un sentido afectivo, de simpatía o antipatía, de deseo erótico, de padecimiento o alegría con el otro, etc.

El sujeto posee entonces un comportamiento afectivo porque el mundo, su mundo humano, tiene sentido afectivo que le reclama. Y le reclama porque el sujeto lleva consigo su campo de posibilidades afectivas, como lleva sus posibilidades perceptivas y motrices.

Esta clase de experiencia es distinta de la de objetos, porque las significaciones son diferentes, porque se mueven en un campo de sentido distinto. Y en esto se funda como referencia original a otros cuerpos, a otros hombres, si bien ello ocurre en el medio del mundo como horizonte o campo universal. La clase de comprensión que tiene lugar en la experiencia afectiva no es la comprensión espacial ni la comprensión intelectual; y, sin embargo, es una comprensión original del mundo, que expone la amplitud de éste en sentido humano. A la vez, no obstante, la afectividad es una modulación del movimiento general de la existencia. Compone e integra junto a la percepción y la motricidad, y, como veremos, junto a la expresividad, un mismo movimiento o la forma genérica de ser del hombre; en los términos de Merleau-Ponty: su ser vertido al mundo <sup>240</sup>.

La tematización de la afectividad, que Merleau-Ponty analiza tomando como hilo conductor el ejemplo de la sexualidad, entendida en sentido amplio, y en referencia a la obra de Freud, le da un nuevo motivo para profundizar en las nociones de cuerpo y existencia. Las dimensiones humanas estudiadas muestran su asiento originario en el cuerpo, como aquello en lo que primariamente se realizan. Y en la medida en que, a su vez, son dimensiones en las que el hombre, su existencia, se realiza y adquiere presencia en el mundo, el cuerpo es la existencia misma del

---

<sup>240</sup> *Ph.P.*, pp. 182-184 / *F.P.*, 172-174.

hombre en ese sentido primario u original, o, lo que es lo mismo, la existencia humana es existencia encarnada <sup>241</sup>.

Al mismo tiempo, la afectividad es en la *Fenomenología de la percepción* una ocasión para aproximarse por primera vez de forma explícita a la intersubjetividad. El cuerpo tal como hasta aquí ha sido desarrollado, posee una estructura metafísica, esto es, un forma de ser y un sentido que superan ampliamente la mera existencia natural. Pues bien, en esta línea se ha visto que el cuerpo, en la afectividad, va más allá de la naturaleza como la apertura a otros hombres. Esta apertura implica, a juicio de Merleau-Ponty, una relación dialéctica, ya que cada existencia, tomada individualmente, niega a la otra, y, sin embargo, sólo se sostienen como tales en la medida en que coexisten, en que existen conjuntamente. Esta relación dialéctica, además, pone a la vista otro rasgo central en la caracterización merleau-pontyana del cuerpo, de la existencia y del hombre: su carácter inevitablemente ambiguo. En la relación interhumana, el cuerpo propio nos puede convertir en objetos, para el otro, y en sujetos, para nosotros; pero a la vez estos valores pueden cambiar y podemos querer que el otro nos vea como sujetos. La estructura metafísica del cuerpo expresa entonces la de la existencia y la del hombre. Y dicha estructura se muestra como *ambigüedad*. Por eso afirma Merleau-Ponty que

«el equívoco es esencial a la existencia humana, y todo lo que vivimos o pensamos tiene siempre varios sentidos. [...] Así hay en la existencia humana un principio de indeterminación, y esta indeterminación no es solamente para nosotros, no proviene de una imperfección de nuestro conocimiento [...]. La existencia es indeterminada en sí, a causa de su estructura fundamental, en tanto que es la operación misma por la que aquello que no tenía un sentido toma un sentido [...]» <sup>242</sup>

---

<sup>241</sup> *Ph.P.*, pp. 191-194 / *F.P.*, 181-183.

<sup>242</sup> *Ph.P.*, p. 197 / *F.P.*, 185-186.



La existencia humana es a la vez percepción, motricidad, afectividad, expresividad. El análisis existencial vendría a consistir en una vuelta a la noción de existencia como medio común de estas dimensiones, y así en reintegrarlas a una unidad, que, sin embargo, es una unidad abierta, dialéctica, ambigua e indeterminada. Hay motivaciones afectivas, como hay motivaciones perceptivas y motrices, y el comportamiento de un hombre deja ver en unas ocasiones una intencionalidad marcadamente práctica, en otras una actitud eminentemente afectiva. Pero al mismo tiempo, todas esas dimensiones se desenvuelven como expresiones, encarnaciones o realizaciones de una existencia, de un mismo movimiento, que a la vez es único y múltiple, en el que la unidad no reduce sus diferentes aspectos ni uno de éstos puede sustituir por completo la existencia y erigirse en su única expresión.

En todo esto debe verse también la transformación del concepto de *subjetividad* en el de *existencia*. Y la comprensión de éste por la noción de «trascendencia» <sup>243</sup>, es decir, por la idea de un movimiento hacia fuera, de una inclinación hacia otra realidad, de manera que ésta es transformada y articulada en relación al hombre. No se trata, sin embargo, ni de una salida por completo de sí ni una superación de la realidad alcanzada. La existencia es precisamente la tensión, el dirigirse al mundo sin dejar de ser uno mismo y sin ir más allá de él. La existencia, podría decirse, está en este movimiento también dialéctico entre el hombre y su mundo; ni en uno ni en el otro, sino entre ambos.

---

<sup>243</sup> *Ph.P.*, p. 197 / *F.P.*, 186.

#### 4. La expresión

Con la expresión se refiere Merleau-Ponty a la última clase de intencionalidad corporal que estudia. La expresión —lingüística, estética, gestual— entra en el esquema de la *Fenomenología de la percepción* como otro modo más del hombre de ser y estar orientado al mundo, y por ello como otro poder o capacidad original de significar, en su caso explícitamente.

Como en todos los casos, Merleau-Ponty trata de establecer su posición original discutiendo las teorías clásicas como aproximaciones parciales e insuficientes a los auténticos problemas. En el caso de la expresión y del lenguaje, le parece que el mayor inconveniente de aquéllas consiste, primeramente, en haber obviado al sujeto hablante, y en segundo lugar, en haber desprovisto al vocablo de significado. Las teorías de tipo empirista depositaban el sentido de los vocablos bien en los estímulos que supuestamente provocaban la comprensión o la articulación de un vocablo, bien en las llamadas «imágenes verbales», es decir, en contenidos representacionales de la mente. Las teorías de corte racionalista e idealista consideraban que todo acto de denominación, nombrar un objeto, suponía la omisión de lo que tiene de individual y único, para encontrar en él el representante de una idea, de una esencia o de una categoría, en fin, de un universal; de manera que la expresión era sólo una envoltura exterior del verdadero nombre, que era la idea. En ambos casos, el sentido no estaba depositado en el vocablo mismo —de ahí vendría su contingencia—. Y así como en las teorías empíricas no había un sujeto con intención hablante, sino sólo unos procesos causales y unas asociaciones externas, en las intelectualistas el sujeto que habla no es un sujeto originalmente hablante, sino el sujeto pensante <sup>244</sup>.

---

<sup>244</sup> *Ph.P.*, pp. 203 ss / *F.P.*, 191 ss.

Los problemas insolubles que estas posturas generan se solucionan, desde la óptica de Merleau-Ponty, si, primero, se coloca en el punto de mira del análisis el sujeto considerado como originalmente hablante, esto es, si se examina la experiencia que el sujeto tiene de su expresividad; y, segundo, si se parte de un concepto que se distinga para comenzar de las nociones de *lenguaje* y *lengua*, en el sentido de los lenguajes constituidos, que se pueden reducir en principio al conjunto de términos que los componen y a sus reglas sintácticas. Ese concepto es el de la *palabra*, y con él pretende designar Merleau-Ponty la región original, el espacio o campo de posibilidades expresivas de todo sujeto hablante, en los mismos términos en los que se ha hablado también de sus campos de posibilidades perceptivas, motrices y afectivas. En este sentido, la palabra es una acción original del sujeto en su apertura al mundo, e implica posibilidades expresivas que definen tanto al sujeto como al mismo mundo.

Tomando este punto de partida, la primera tesis que defiende Merleau-Ponty es la posesión de un sentido por parte del vocablo. De hecho, con esta afirmación se discute la óptica clásica según la cual la palabra, la potencia hablante del sujeto, presupondría el pensamiento. Para él queda claro que si palabra y pensamiento fueran realidades estrictamente distintas, no se comprendería la experiencia habitual en la que el pensamiento tiende a la expresión como a su consumación, que un objeto parezca indeterminado mientras no se da con su nombre, o que un sujeto ignore su pensamiento mientras no lo expresa oralmente o lo escribe <sup>245</sup>. La expresión proporciona al que habla la experiencia de apropiarse por ella de su propio pensamiento, que sólo mediante ella (ya sea exterior o interior) se le revela en detalle. El vocablo lleva en sí ya su significación, y al adscribirlo al objeto tenemos la impresión de alcanzarlo propiamente. En este sentido, la palabra no traduce el pensamiento, sino que lo consume, y, en consecuencia, no es rigurosamente distinta de él.

---

<sup>245</sup> *Ph.P.*, p. 206 / *F.P.*, 194.

Ahora bien, Merleau-Ponty advierte que el pensamiento no agota todo el sentido de la expresión. Comprendemos más allá de lo que pensamos cuando se nos habla, leemos un libro o contemplamos una obra de arte, o cuando somos nosotros los que realizamos estas actividades. De hecho, sólo se nos puede hablar un lenguaje que ya comprendamos, y cada expresión concreta despierta en nosotros sentidos que no habíamos recorrido anteriormente, pero que de alguna manera eran posibles de antemano.

En el fondo de esta idea se halla nuevamente la distinción fundamental en todo el análisis merleau-pontyano de la expresión y del lenguaje: *palabra* y *lenguaje* son sinónimos de *palabra hablante* y *palabra hablada* <sup>246</sup>. La primera es la dimensión de la expresividad potencial y efectiva del sujeto, así como el conjunto de sus intenciones expresivas originales, en las que una significación surge para él por primera vez. Es por ello una proyección de sentido sobre el fondo del mundo percibido. La segunda se refiere a los lenguajes constituidos, y en este sentido objetivados en sus vocablos y normas para generar frases. La primera es una función original del sujeto vertido al mundo, y la segunda constituye el medio en el que comunica con los otros hombres y con las tradiciones, ya que están en la base de la cultura en cuanto adquisiciones.

Por ello puede decir Merleau-Ponty que comprendemos más de lo que pensamos efectivamente: porque en toda comunicación debe estar presupuesto —si ha de ser una auténtica transmisión de sentido y propiciar un verdadero intercambio— un horizonte de posibilidades expresivas y significantes, que es por definición inagotable, que el sujeto no puede ni necesita desplegar por completo delante. La palabra o la palabra hablante es este horizonte, en la medida en que sea efectivamente ejercido.

No se trata entonces de un campo de posibilidades del sujeto pensante. La expresión es un uso posible del cuerpo. Es el cuerpo el que originalmente expresa o, de otra manera, la expresión es uno de los posibles

---

<sup>246</sup> *Ph.P.*, p. 229 / *F.P.*, 213.

usos del cuerpo. Por lo tanto, el cuerpo es para Merleau-Ponty nuestra potencia expresiva natural. La expresión y el lenguaje tienen una significación existencial antes que intelectual, y por ello se integran con las otras formas examinadas de ser y estar el hombre vertido al mundo, es decir, de existir.

Pero fijémonos en esto: la corporalidad del sujeto expresivo es correlativa de la corporalidad de la expresión: ésta constituye la existencia exterior, esto es, sensible, del sentido, es la presencia del pensamiento en el mundo sensible; no su envoltura o vestimenta, sino su corporalidad. Como se ve, Merleau-Ponty sigue en esto de cerca al último Husserl, y extrae consecuencias similares: la expresión da a lo expresado una existencia en la naturaleza, como la que posee algo percibido, y por eso es accesible por principio a todos <sup>247</sup>.

Sin embargo, cuando Merleau-Ponty se refiere a la expresión como algo no diferente del pensamiento, que surge simultáneamente con él, hace alusión a la idea de la palabra como potencia original de crear significaciones, y no tiene más remedio que restringir el dominio en el que funciona a la primera expresión que pronuncia un niño, al primer surgimiento de un sentimiento, a la primera producción expresiva del hombre primitivo, o al escritor y el filósofo cuando retornan a la experiencia primordial anterior a las interpretaciones de la cultura. En efecto, toda intención significativa se recubre de inmediato con significaciones ya hechas y disponibles, con expresiones ya constituidas por el mismo sujeto o en la cultura en la que se vive, y adquiridas por su mediación. «Vivimos en un mundo en el que la palabra está *instituida*.» <sup>248</sup> Esas significaciones y expresiones ya hechas suscitan sólo pensamientos de segundo grado. Se benefician de un trabajo previo. Por ello el lenguaje adquiere una especie de naturalidad. Y por eso el mundo humano es siempre de antemano lingüístico e intersubjetivo, y viviendo en sus posibilidades ya hechas puede no

---

<sup>247</sup> *Ph.P.*, pp. 211-213 / *F.P.*, 198-200.

<sup>248</sup> *Ph.P.*, p. 214 / *F.P.*, 201.

distinguirse del mundo sin más. Sólo que para Merleau-Ponty está claro que la palabra constituida presupone el acto original de expresión ya consumado.

No obstante, la formulación de estos asuntos no resulta en la *Fenomenología de la percepción* suficientemente clara, y sólo parcialmente mejoraría esta situación en trabajos posteriores. No queda suficientemente explicado cómo sería posible remontarse al acto original de significación contenido en la expresión, si, por un lado, éste se halla en el niño o en el primitivo, o en la manifestación primera de un sentimiento o en algunos casos de textos escritos, que enseguida se recubren con las significaciones de segundo grado, no sólo en el sujeto que expresa, sino también en el que comprende. Y por otro, si la reflexión misma con la que se daría cuenta de esa expresión primera no puede abandonar su propia inserción en el mundo de la cultura y de las significaciones constituidas.

Lo que nos interesa destacar, en cualquier caso, es el sentido que otorga Merleau-Ponty al fenómeno de la expresión en el conjunto de la obra que estamos considerando: se trata de una forma de situarse el sujeto en relación a su mundo; y concretamente, hablar o expresar significan para él tomar posición en el mundo de sus significados a través del cuerpo como potencia expresiva natural, en el que se funda en última instancia la expresión como adquisición en la cultura, y que habría que entender como un segundo medio contextual expresivo de los sujetos, fundido e integrado con aquél. Al mismo tiempo, con esta exposición, Merleau-Ponty se acerca por primera vez explícitamente a la temática de la intersubjetividad y la cultura, en la medida en que la expresión es una forma del sujeto de orientarse al mundo, que implica una apertura a los otros hombres.

## CAPÍTULO 2

### LOS NIVELES DEL MUNDO VIVIDO

El análisis del sujeto corporal supone ya una teoría de la experiencia, en particular de la experiencia perceptiva, aunque, como se ha visto, la noción de percepción posee para Merleau-Ponty un sentido sumamente amplio. La experiencia y la realidad del cuerpo propio forman parte del sentido de los objetos y del mundo percibido. Más aún, la teoría merleau-pontyana del cuerpo, es decir, la disolución del sujeto moderno y la transformación y reconstrucción de la noción de subjetividad a través de los conceptos de cuerpo y de existencia, constituía ya una teoría del mundo vivido. El sujeto corporal y el mundo son un único sistema de conexiones y correspondencias no objetivas, sino vividas, las dos caras de un mismo acto<sup>249</sup>, una unidad dialéctica y abierta.

En la primera parte de la *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty ha estudiado esta relación inclinando el punto de mira hacia

---

<sup>249</sup> *Ph.P.*, p. 237 / *F.P.*, 221.

el aspecto de la subjetividad o del sujeto, sin separarlo, no obstante, por completo de su reverso. En la segunda parte, esa misma relación se examina enfocándola desde éste, desde el mundo vivido. Y para ello se analiza lo que habría que considerar como los niveles en que se descompondría abstractamente (no realmente) el mundo vivido, comenzando con lo que tradicionalmente se ha llamado la materia y la forma de la experiencia, continuando con la experiencia de cosas y el mundo natural, y concluyendo con la experiencia intersubjetiva y el mundo humano (cultural, histórico y social).

## I. REINTEGRACIÓN DE LA MATERIA Y LA FORMA

### DE LA EXPERIENCIA EN LA UNIDAD DEL MUNDO VIVIDO

La rigurosa separación clásica entre una materia de la experiencia externa o de los objetos, que vendría aportada por la sensibilidad, y una forma de la misma, que se encontraría en la noción de espacio, aparecía de un modo paradigmático en el pensamiento de Kant. Y era el resultado, a su vez, de una distinción estricta quizá más decisiva, derivada de la infravaloración casi constante en el pensamiento occidental de la experiencia sensible: la separación radical entre sentir y conocer (o pensar). Merleau-Ponty critica estas distinciones, y en especial la filosofía kantiana, partiendo de una crítica a su método particular, según el cual se trata de reconstruir la experiencia a partir de elementos dispersos, buscando su conexión. Las síntesis, sin embargo, no eran, a los ojos de Merleau-Ponty, sino el camino inverso de un análisis efectuado previamente sobre la experiencia tal como efectivamente se vive; análisis del que no se tenía conciencia crítica o del que nada se decía. Por lo que el pensamiento kantiano, como ya había advertido Husserl, operaba constantemente con un



presupuesto: el de la unidad originaria de la experiencia o, de otra manera, el del mundo vivido, que, sin embargo, no se tematizaba, como si tal presupuesto no debiera contar, convirtiendo así en problemáticas todas las afirmaciones posteriores.

## 1. La sensibilidad

La percepción era en las teorías clásicas un acontecimiento entre otros, inscrito en el marco del mundo objetivo, cuyos elementos y relaciones estaban ya establecidos definitivamente de antemano, y para el que la experiencia no aportaba nada realmente nuevo. Por eso el empirismo concebía las sensaciones como estados de conciencia, y en tal medida, como acontecimientos reales dentro del mundo, aunque circunscritos al ámbito psíquico. Desde esta postura, la explicación de la sensación y de la percepción se reducía al modelo de explicación causal, de las relaciones entre unos acontecimientos en el mundo «externo» sobre otros acontecimientos en el mundo «interno», e incluso entre acontecimientos interiores. Con lo cual se perdía precisamente la percepción *rela*, tal como la experimenta el sujeto que la tiene, que no puede separarse de su punto de vista para observar lo que ocurriría desde fuera.

Las aproximaciones intelectualistas (racionalistas e idealistas) modificaban, por su parte este panorama, entendiendo que las sensaciones, más que estados de conciencia eran la conciencia de un estado. Y concebían la sensación y la percepción en general como un modo de la actividad pensante del sujeto puro y desinteresado. La percepción, en definitiva, se

reducía al pensamiento, y desaparecía como experiencia perceptiva efectiva<sup>250</sup>.

Frente a ambas posturas, la primera observación de Merleau-Ponty que cabe anotar es que las así llamadas «cualidades» sensibles (las notas de color, intensidad luminosa, los sonidos, las sensaciones táctiles concretas como lo liso, lo rugoso, etc.) se hallan siempre insertas en el conjunto de una situación total, que incluye una conducta del sujeto corporal. Su significación afecta al conjunto de la percepción, modulan de cierta manera la experiencia. Están en conexión con la forma del sujeto de vivir los objetos, y suponen para él como una cierta atmósfera significativa, ligada a una actitud del cuerpo.

La sensación pone en evidencia para Merleau-Ponty la conexión entre el sujeto corporal y el medio al que se abre, como su medio de existencia, como su campo vital. Relación en la que ninguno es anterior al otro, sino que surgen y existen simultáneamente. Además, entre ambos no hay distancia real. De lo contrario, no podría haber verdadera sensación o percepción:

«El sentiente y lo sensible no están uno frente al otro como dos términos exteriores, y la sensación no es una invasión de lo sensible en el sentiente. Es mi mirada lo que subtiende el color, es el movimiento de mi mano lo que subtiende la forma del objeto, o mejor, mi mirada se acopla con el color, mi mano con lo duro y lo blando, y en este intercambio entre el sujeto de la sensación y lo sensible no se puede decir que uno actúe y el otro padezca, que uno dé sentido al otro.»<sup>251</sup>

En esto se advierte una reformulación de la noción de «sentido». En primer lugar, la sensibilidad o el sentir es para Merleau-Ponty lo que

---

<sup>250</sup> *Ph.P.*, pp. 240 ss y cf. la introducción / *F.P.*, 223 ss (e introducción).

<sup>251</sup> *Ph.P.*, pp. 247-248 / *F.P.*, 229.

expresa el contacto y la comunicación básica entre el hombre y el mundo. De tal modo que sentir no es captar cualidades que luego han de ser investidas de un significado, sino que *sentir* es ya captar o tener un *sentido*. La sensación se coloca, por tanto, como un primer contacto con lo real, con el ser —como le gusta decir a Merleau-Ponty—, que permite toda experiencia y toda acción posterior. En segundo término, el surgimiento simultáneo y la coexistencia del sujeto y del mundo, su «co-nacimiento» es propiamente un modo de «conocimiento» (entendido muy ampliamente). Es decir, no hay diferencia efectiva o distancia patente entre percibir (sentir) y conocer o pensar, esto es, entre la experiencia y el sentido comprendido. La sensibilidad es ya plena subjetividad, o sea pleno sentido. Por eso puede afirmar que «Mi cuerpo es la textura común de todos los objetos y es, cuando menos respecto del mundo percibido, el instrumento general de mi ‘comprensión’» 252.

Sin embargo, la distinción clásica entre la percepción (sensación) y el pensamiento o la intelección favorecía la distinción y separación estricta de los diversos sentidos.

La experiencia sensorial se abre a un mundo que es único por su sentido. De ahí que los sentidos puedan ser a la vez diferentes y estar entrelazados, constituir sólo conjuntamente la experiencia de ese mundo.

Cada sentido aporta un mundo propio, una significación distinta, abre un espacio de sentido (significación), pues hay en cada uno una comprensión que no es intelectual en sentido estricto. Y cada uno es espacial, en tanto que da los objetos mismos:

«Toda sensación es espacial, y nos hemos alineado a esta tesis, no porque la cualidad como objeto no pueda pensarse más que en el espacio, sino porque, como contacto primordial con el ser, como reanudación por parte del sujeto sentiente de una forma de existencia

---

252 *Ph.P.*, p. 272 / *F.P.*, 250.

indicada por lo sensible, como coexistencia del sentiente y de lo sensible, es ella misma constitutiva de un medio de coexistencia, esto es, de un espacio.» 253

Pero los sentidos están en la experiencia vivida integrados unos con otros. Sólo conjuntamente —si bien es verdad que en cada ocasión se suele acusar más uno que los otros— dan su significación efectiva (la que el sujeto vive) a las cosas y al mundo. Hay, pues, una comunicación intersensorial, por la que los diferentes espacios conforman originalmente un único espacio real, un mundo o un espacio de coexistencias y de significaciones múltiples. Por ello, la ausencia de un sentido no eliminaría unos contenidos, dejando el resto de la experiencia intacta, sino que la modificaría por completo, reorganizándola de punta a cabo.

La disgregación del mundo en cualidades y en sentidos absolutamente separados deshace también la unidad del sujeto perceptor. Sin embargo, en la experiencia, éste se sabe a sí mismo como sujeto de un mundo, de un horizonte o campo global y de múltiples significaciones, porque puede reconocerse en ella como una unidad, aunque abierta, incompleta y sólo presunta. La unidad (unidad de sentido) del mundo, la del sujeto corporal y la de ambos son sinónimas y van conjuntamente. Y esta unidad es posible porque ya en su primer estrato, en su nivel primordial, el de la sensibilidad, la experiencia humana es la de una unidad intersensorial. No hay pues «composición» de sentidos, pues esto exigiría tenerlos previamente a cada uno por separado. La experiencia es desde el principio una sola experiencia intersensorial. La reflexión es lo que nos da la diferencia de los sentidos. La unidad de sentido del mundo vivido y la del cuerpo fenoménico dan de antemano una experiencia (y una existencia) integral. Nuestra experiencia es la de objetos únicos (esta mesa, este libro, este edificio). Y el objeto único, su sentido de objeto único para un sujeto corporal también único, de este objeto que se percibe aquí y ahora con todo

---

253 *Ph.P.*, pp. 255-256 / *F.P.*, 236.

el cuerpo, se convierte en la razón común de sus diferentes aspectos, no solo de sus perspectivas, sino igualmente de sus significaciones sensibles.

La unidad original de los sentidos en la experiencia es parte, por tanto, de un fenómeno más amplio de *sinergia*. Con este concepto, Merleau-Ponty no se limita a aclarar la idea de una colaboración de los sentidos. Los objetos de la experiencia son objetos únicos porque el sujeto se dirige a un mundo único, y actuando con su cuerpo como un órgano único de una experiencia integral. El cuerpo lleva su campo o medio de significaciones y posibilidades, y se orienta en él hacia objetos y tareas. Pero esto sólo es posible si se sitúa, si orienta el espacio, si se dirige a él con su postura; es decir, si canaliza sus potencias en una intención única <sup>254</sup>.

Nos interesa destacar una consecuencia de todo esto. Parece vislumbrarse en la exposición de Merleau-Ponty la afirmación de una actitud fundamental del hombre, en cuanto tiene noción de su relación vivida con el mundo: una actitud de asombro. El hombre comprende el mundo y se comprende a sí mismo mientras vive en su experiencia, en su existencia hacia las cosas, con una comprensión que es previa a su pensamiento explícito, y para la que no necesita tematizar sus experiencias. Así que no puede menos que asombrarse de la espontaneidad de esta comprensión, que en parte la vive como ya hecha para él antes que él. Pero a la vez, no puede, por un movimiento de reflexión, desplegar todo el mundo y desplegarse a sí mismo, su vida subjetiva completa. No puede recorrer toda la historicidad que supone su vida actual, ni el horizonte de posibilidades y de futuro del que ya está cargado su presente. El asombro ante el mundo es, pues, el asombro ante su surgimiento inmotivado. Lo cual se halla en la línea de lo que Husserl llamaba el «enigma del mundo», y que colocaba en el centro de su preocupación filosófica.

El cuerpo en la sensibilidad, es decir, en el nivel básico de la percepción, es no sólo un sujeto o un agente de actividades de exploración,

---

<sup>254</sup> *Ph.P.*, pp. 268-270 / *F.P.*, 247-249.

de movimientos que acompañan la percepción, sino también el lugar de la comunicación originaria con el mundo y de su situación permanente respecto a él. Pero justamente esta comunicación siempre previa a toda toma de conciencia sobre éste, es aquello de lo que el sujeto, en la experiencia misma, no puede tener noticia, y de ahí que suponga un desconocimiento del sujeto de sí mismo.

La experiencia humana del mundo se halla continuamente inacabada, y la capacidad del hombre de reflexionar y tematizar dicha experiencia es siempre incompleta:

«Tenemos la experiencia de un mundo, no en el sentido de un sistema de relaciones que determinan enteramente cada acontecimiento, sino en el sentido de una totalidad abierta, cuya síntesis no puede completarse. Tenemos la experiencia de un Yo, no en el sentido de una subjetividad absoluta, sino indivisiblemente deshecho y rehecho por el curso del tiempo. La unidad del sujeto o la del objeto no es una unidad real, sino una unidad presunta en el horizonte de la experiencia; hay que reencontrar, más acá de la idea del sujeto y de la idea del objeto, el hecho de mi subjetividad y el objeto en estado naciente, la capa primordial donde nacen tanto las ideas como las cosas.» <sup>255</sup>

Merleau-Ponty admite implícitamente que el problema de la subjetividad ha de permanecer siempre en este estado problemático. Es inherente a ella. Todo lo que puede mostrarse y explicarse para dar cuenta de ella no la agotan ni la extraen de su ambigüedad y de la del mundo. Y entonces pretender definirla con conceptos como los de conciencia pura o sujeto absoluto y desinteresado, que emplea también Husserl, aunque ya en el interior de una reflexión —en la *Crisis*— cargada de problematismo y que abre una puerta a la posición opuesta y, así, a la posición de Merleau-Ponty, significaba querer despojar a la subjetividad de su forma propia de ser.

---

<sup>255</sup> *Ph.P.*, p. 254 / *F.P.*, 234-235.

## 2. La experiencia del espacio y el espacio de la existencia

La noción de espacio era, en la filosofía kantiana, el complemento necesario de la sensibilidad, cuando se quería reconstruir el proceso de constitución de la experiencia externa y de los objetos de la naturaleza, haciendo las veces de una forma que organizaba los contenidos. La aproximación a la sensibilidad desde un punto de vista interno a la experiencia misma ha pretendido mostrar ya que no hay primariamente una separación rigurosa entre ambas nociones, y que el tipo de análisis kantiano confundía las relaciones entre ambos, y operaba siempre con una presuposición nunca explícita.

Por eso Merleau-Ponty vuelve a situarse en la experiencia misma, en los términos que ya han sido sobradamente comentados, para examinar esas relaciones, ahora enfocadas al espacio. Lo cual se convierte en un acercamiento, que prosigue necesariamente a lo dicho en torno a la motricidad del cuerpo propio, a la experiencia del espacio o, lo que es lo mismo, a la noción de *espacialidad vivida*.

Desde esta perspectiva, dos ideas brotan como los hilos conductores: primeramente, el espacio vivido es siempre espacio orientado, lo que, como advertimos en su lugar, se halla en conexión con un rasgo no meramente espacial del hombre y del mundo, consistente en el ser y estar en situación, y que se consolida sobre la estructura perceptiva del cuerpo, su objeto y el mundo como fondo o contexto de sentido. Y en segundo lugar, la espacialidad vivida representa un proto-espacio, ya que el cuerpo, con su campo u horizonte activo y motriz, pone las primeras coordenadas de toda espacialidad; es el punto cero y toda dirección la vive como relativa a él, a su postura de cara a sus tareas y a sus movimientos efectivos, pero a la vez, con su horizonte se establecen las posibilidades en general del espacio.

El sujeto corporal, hemos dicho, habita el espacio, está inmerso en un ámbito de coexistencias, al que él mismo pertenece, pero que advierte

como tales por ser coexistencias en relación a su cuerpo. En efecto, no al cuerpo objetivo, sino al cuerpo vivo y vivido, que además era capaz constantemente de situarse en relación a espacios virtuales de sentido, siempre en función de acciones posibles. La ordenación del cuerpo hacia el mundo en virtud de sus acciones y proyectos era correlativa de la ordenación del contexto dado o supuesto. Y en esto consistía la direccionalidad que posee el espacio vivido.

En todos los casos, se puede hablar de un «nivel espacial» <sup>256</sup>, que fija el todo de las relaciones entre el sujeto corporal y los objetos, como un todo orientado, esto es, en posesión de unas direcciones y unos sentidos espaciales privilegiados, que convierten dicha relación en una relación natural y espontánea. Merleau-Ponty rechaza con esto las teorías clásicas empiristas, que asignaban una orientación ya contenida en los objetos, sin reconocer que las orientaciones varían casi constantemente y en relación a los mismos objetos, y las intelectualistas, que presuponían unas posiciones y direcciones absolutas, por relación a las cuales las vividas eran apariencias del sujeto, y no podía dar cuenta de por qué en la experiencia un objeto puede tener el sentido efectivo de estar derecho o invertido, más que acudiendo a unas posiciones y direcciones absolutas, realizadas siempre más allá de la experiencia <sup>257</sup>. Con el nivel espacial, el mundo toma la forma de un mundo completo, pues representa siempre el conjunto de los puntos de apoyo, gracias a los cuales el sujeto puede integrar sin dificultad sus espacios virtuales de sentido y sus proyectos activos y motrices en el medio espacial que le es efectivamente dado en la percepción actual:

«La constitución de un nivel espacial no es más que uno de los medios de la constitución de un mundo pleno: mi cuerpo ancla en el mundo cuando mi percepción me ofrece un espectáculo tan variado y tan claramente articulado como sea posible, y cuando mis intenciones motrices, al desplegarse, reciben del mundo las respuestas que

---

<sup>256</sup> *Ph.P.*, p. 289 / *F.P.*, 265.

<sup>257</sup> *Ph.P.*, pp. 281 ss / *F.P.*, 258 ss.



esperan. Este máximo de nitidez en la percepción y en la acción define un *suelo* perceptivo, un fondo de mi vida, un medio general para la coexistencia de mi cuerpo y del mundo.» <sup>258</sup>

Toda experiencia y toda noción del espacio surge de este anclaje del sujeto corporal en el mundo. Pero para ello es imprescindible advertir que todo nivel espacial presupone otro en el que previamente se movía el sujeto. Toda orientación y toda situación surgen inevitablemente de otras anteriores y por relación expresa a ellas. Y esto es la ocasión de poner de manifiesto una vez más la doble forma de comunicación entre el cuerpo fenoménico y el mundo, que Merleau-Ponty —cierto que sin la suficiente claridad— define, por una parte, como una comunicación pre-personal, en el sentido de una condición de hecho, por la que toda experiencia se hace sobre la base de unas adquisiciones previas, de las que el sujeto consciente de sí no se siente el autor; por la que el sujeto está siempre situado, y gracias a lo cual puede volver a situarse continuamente. Y por otro lado, como una relación que parte de actos y decisiones voluntarias y personales, por las que el sujeto proyecta sus tareas y las realiza como posibilidades sabidas de su corporalidad, esto es, a partir de su situación del momento.

La orientación de los objetos percibidos no es una nota casual e innecesaria. Sólo pueden ser objetos para el sujeto por estar orientados, y porque en esa orientación está contenida la referencia implícita al medio global en el que sujeto y objeto se encuentran en tal relación, que es el mundo <sup>259</sup>.

En este contexto, la dimensión espacial de la profundidad adquiere un valor central. Las doctrinas clásicas la asimilaban inmediatamente a la idea de la anchura, pero vista de perfil. Se concebía entonces como una relación entre los objetos siempre hecha o constituida, que el sujeto no veía desde la posición correcta, pero que podía entender

---

<sup>258</sup> *Ph.P.*, pp. 289-290 / *F.P.*, 265-266.

<sup>259</sup> *Ph.P.*, pp. 291-294 / *F.P.*, 266-269.

bien porque podía pensarse situado horizontalmente de cara a dichos objetos, bien porque como sujeto pensante y constituyente universal, podía pensar las relaciones dadas de los objetos y realizar su síntesis ideal. Por el contrario, Merleau-Ponty está convencido de la originalidad de la profundidad como dimensión espacial vivida (y no pensada o derivada). Y lo está porque para el sujeto situado, que se halla inserto en un punto de vista y en el contexto de su experiencia primordial, la profundidad es la dimensión que más claramente tiene que ver con la relación del sujeto y el mundo percibido, y no por referencia a los objetos. De hecho, la idea de profundidad está ligada a la de perspectiva, es decir, a la idea de punto de vista y de situación <sup>260</sup>.

La deformación y la variación aparente de la magnitud de los objetos percibidos a distancia, en la profundidad del campo perceptivo actual, no tiene ese sentido en la experiencia, como tampoco se resuelve dicha deformación en la imagen «real» del objeto, que sería el mismo visto de cerca. Para Merleau-Ponty resulta claro que los objetos que se perciben a distancia, se perciben exactamente como los objetos reales que son, sin deformaciones, pero gracias o a través de esas deformaciones aparentes. El sentido del objeto percibido, en el que se incluye su estar a distancia, por detrás de tales objetos y por delante de tales otros, ni elimina las deformaciones por comparación con el objeto verdadero ni las toma por lo real, sino que cuenta con ellas como modulaciones del objeto y de su percepción, como modulaciones que le permiten efectivamente percibir y percibir a distancia. No hay una diferencia real entre la magnitud de un objeto percibido y la distancia a la que se lo percibe, ni hay prioridad de una respecto a la otra <sup>261</sup>.

La percepción se dirige, también en su situación espacial, hacia el objeto único, y sólo consige captarlo como tal en el curso de una experiencia, en el que la cercanía y la lejanía son posibilidades perspectivas

---

<sup>260</sup> *Ph.P.*, pp. 294-296 / *F.P.*, 270-271.

<sup>261</sup> *Ph.P.*, pp. 301-303 / *F.P.*, 276-277.

del mismo, aspectos a través de los cuales (y no a pesar de los cuales) alcanzamos el objeto real en su propia corporalidad. Su espacialidad es correlativa de la del sujeto corporal, y la unidad de sentido que propone viene dada porque ambos coexisten en un mismo medio *a priori* de sentido, que es el mundo como horizonte de dichas posibilidades y aspectos. La profundidad no es una característica contingente del espacio vivido, sino una forma de percibir algo, de percibir objetos. Éstos no podrían valer como tales si no se dispusieran en profundidad, es decir, en perspectiva. Únicamente ésta garantiza que el objeto pueda seguir teniendo el sentido que de hecho tiene para los sujetos, puesto que el espacio puede ser recorrido, y puesto que sólo en un campo u horizonte de posibilidades que vienen ya incluidas, aunque no expresas, pueden coexistir todos los aspectos de un objeto, que lo convierten en tal, y que a la vez pueda ser percibido, esto es, advertido desde un lugar, desde un punto de vista en el interior del mismo medio, en fin, que sea para un sujeto. A la inversa, la profundidad, y con ella las dimensiones de la altura y la anchura, sólo son comprensibles si el sujeto de la experiencia es un sujeto implicado en el mundo.

Toda la exposición de la temática del espacio se resuelve <sup>262</sup> en la idea de la fijación o del anclaje del sujeto, por medio del cuerpo, en un medio contextual, que en su grado máximo es el mundo. El espacio queda integrado entonces en la noción de mundo, no como la forma de unos contenidos, sino como estilo general de objetos y acontecimientos (el movimiento, por ejemplo). Y en esto no se diferencia de la percepción, y con ella de los sentidos corporales como espacios integrados en la unidad de la experiencia y en la unidad de una existencia.

El tema del espacio y el de la experiencia vienen a coincidir en el modo en que se configura el medio contextual de los sujetos. El problema, sin duda, es para Merleau-Ponty ante todo de carácter existencial. La vida del sujeto se encuentra constantemente de cara a su mundo, de cara a sus proyectos y tareas. Su mundo es, no sólo un medio físico, sino un medio de

---

<sup>262</sup> *Ph.P.*, pp. 324 ss / *F.P.*, 295 ss.

sentido que se acopla o integra en un medio de cosas y relaciones percibidas, y que les hace ser y significar de ciertas maneras en relación a él y a sus intereses y motivaciones. El espacio es parte de esta figura más amplia gracias a que el sujeto es corporal y a que, en cuanto cuerpo fenoménico, se orienta al mundo y en el mundo por completo: lo abarca en intención, establece su estructura presunta, que está en relación con la temporalidad, con el futuro progresivo que haría efectivo lo pretendido. Así la espacialidad, que sólo se entiende a través de esta temporalidad, expresa la forma en que el sujeto se dirige a su futuro y hacia el mundo.

Es la vida de cada hombre lo que da sentido a la espacialidad vivida, y realiza para cada faceta vital una espacialidad original distinta: sus deseos proporcionan una dirección hacia lo elevado y sus fracasos hacia lo hundido. El cuerpo actúa en ello como simbología y medio de expresión recíproca entre el espacio percibido y el espacio vivido. Lo que da estas direcciones en los espacios de sentido que no son el percibido es la relación que fija y orienta al sujeto en relación con su medio de sentido, su forma de apuntar hacia sus fines vitales:

«Además de la distancia física o geométrica que existe entre mí y todas las cosas, una distancia vivida me vincula a las cosas que cuentan y existen para mí, y las vincula entre sí. [...] Este segundo espacio a través del espacio visible es el que compone en cada instante nuestra manera propia de proyectar el mundo [...]» <sup>263</sup>

La espacialidad vivida es literalmente un espacio antropológico o un espacio del sujeto. La noción de espacio no es atribuible, pues, sólo al «exterior». Sin embargo, Merleau-Ponty quiere alejar inmediatamente la acusación posible de solipsismo. Y lo hace acudiendo al mismo recurso ya empleado por Husserl, consistente en asegurar una estructura universal y *a priori* del mundo vivido. Los mundos del sujeto o antropológicos serían privados e incommunicables si el mismo sujeto permaneciera sólo en ellos.

---

<sup>263</sup> *Ph.P.*, pp. 331-332 / *F.P.*, 301-302.

Pero por debajo de los mundos de sentido a los que el sujeto se adhiere, se encuentra siempre un mundo natural, que establece la relación primordial del sujeto corporal con una realidad sensible.

Esta idea de una comunicación primordial con el mundo, que se resuelve en la integración de todos los mundos en el mundo natural que les proporciona un lugar y los hace posibles, nos parece, sin embargo, oscura. Merleau-Ponty quiere preservar también el valor y el sentido positivo de la ilusión, del mundo mítico del hombre «primitivo», del sueño y de la locura, por ejemplo. Todos estos mundos tendrían una referencia ulterior al mundo natural, pero son posibles en la medida en que en ellos la diferencia entre apariencia y realidad es ambigua. Así, en la ilusión hay una adhesión del sujeto a lo que vive sin reflexión. Pero la ilusión puede corregirse siempre con una experiencia ulterior, ya que toda experiencia deja abierto por principio el campo de las experiencias posteriores, y además como experiencias que pueden ser ilusiones o verdaderas percepciones. Ahora bien, tampoco la experiencia posterior estará garantizada, sino en función de la permanente continuación de la vida de experiencia del sujeto <sup>264</sup>. Esto puede aclarar algo respecto a las ilusiones y los errores (no se solucionan con respecto a un mundo objetivo verdadero, sino sólo parcialmente en el mismo contexto del mundo vivido); pero es más dudoso que lo haga en relación al sueño o la locura. El sueño sólo se comprende como tal en relación a la vida de vigilia que lo sigue, y la locura a la salud mental. Estas relaciones han de permanecer en cierto modo ambiguas. Pero entonces no es el mundo natural una estructura aislada de otras significaciones que siempre la modifican. En realidad, Merleau-Ponty tendrá que adentrarse, inmediatamente después de hacerlo en el mundo natural, en el mundo humano, y ahí encontrar otra vía de establecer la noción de un mundo común, con la intersubjetividad y la cultura.

---

<sup>264</sup> *Ph.P.*, pp. 339 ss / *F.P.*, 308 ss.

## II. MUNDO NATURAL Y MUNDO HUMANO

El mundo que vale y tiene sentido para el hombre es además, un mundo en el que se funde un espacio de cosas y un espacio interhumano. Con el primero tiene su noción de lo real. El concepto merleau-pontyano de *cosa* expresa precisamente la idea de una realidad única e idéntica, y debe analizarse en relación con la definición de la experiencia humana como perspectivista. Con el segundo, el hombre queda preso en las relaciones del tiempo y de la historia, de la realidad social en la que vive y de la cultura a la que pertenece. El mundo vivido aparece por tanto como el medio contextual o el horizonte estructurado por tales dimensiones, en el que el sujeto toma posición y las hace valer de determinada forma.

El problema al que se enfrenta la investigación del mundo natural como un mundo de cosas, de realidades constantes, radica, como se puede suponer y como ya hemos comentado más arriba, en la aparente contradicción entre la experiencia como un flujo temporal de perspectivas y la forma en que comprendemos las realidades percibidas como unidades de sentido, que naturalmente conservan una misma forma, un mismo tamaño, unas mismas propiedades.

Ahora bien, ya hemos visto que la unidad de la cosa percibida era correlativa de la unidad del cuerpo percipiente, en cuanto que éste se dirige hacia el mundo como el terreno de todas sus posibilidades activas y perceptivas. Y en esto el mundo era también un mundo único, pero atravesado de una multiplicidad de aspectos y significaciones, y por ello constituía la razón del objeto único. La experiencia alcanza cosas, entonces, porque como tal no se dirige a un interior del sujeto, sino que se trasciende en las mismas, porque opera sobre el presupuesto de un mundo articulado de antemano en función de las potencias del cuerpo propio. Así que el tamaño de una cosa o su forma no son sino modulaciones, maneras en que se manifiesta ese anclaje del cuerpo en el mundo. La tesis de Merleau-Ponty

sería, pues, que el sujeto comprende la realidad de las cosas percibidas porque con esta percepción viene dado para él un saber de su cuerpo fenoménico, que hace las veces de, digámoslo así, medidor de aquéllas:

«La cosa es grande si mi mirada no puede envolverla, pequeña por el contrario si la envuelve de sobra, y las magnitudes medias se distinguen una de otra según que, a distancia igual, dilaten más o menos mi mirada o que la dilaten igualmente a distancias diferentes.»<sup>265</sup>

Y este saber del cuerpo le proporciona, a la vez, un saber implícito del mundo, de sus distancias, de las magnitudes de las cosas, de sus «constancias». El saber del cuerpo y del mundo configuran un sistema de la experiencia, en el que todos los fenómenos están vinculados al cuerpo. Y en el que éste puede servir de medida porque forma parte de ese mismo sistema, porque también forma parte del mundo, siendo a la vez punto de vista acerca del mismo.

La percepción es, en consecuencia, relativa al cuerpo, pero no es relativa si con ello se quiere marcar un carácter negativo sobre ella. La percepción no da meras apariencias de realidad, que podrían corregirse al compararlas con el tamaño «verdadero» del objeto, que nunca se percibe. Efectivamente, no hay un «en sí» de los objetos más que como límite presunto de la experiencia, que tiende siempre a experiencias ulteriores y retiene los aspectos percibidos anteriormente. La percepción es relativa al cuerpo, pero en ella se alcanza lo real, no una apariencia, porque todas las percepciones del mismo objeto se equilibran en el curso siempre abierto e inacabado de la experiencia; o de otro modo, porque por el horizonte del mundo el sujeto se sabe como situado, como punto de vista, y puede variar su relación con las cosas sin dejar de saber que se dirige a ellas, y que cambiarán su aspecto sin perder su significación y su valor <sup>266</sup>.

---

<sup>265</sup> *Ph.P.*, pp. 350 / *F.P.*, 317.

<sup>266</sup> *Ph.P.*, pp. 350-351 / *F.P.*, 317-318.

Merleau-Ponty habla, además, de una «organización del campo perceptivo» por parte del cuerpo <sup>267</sup>. ¿A qué se refiere exactamente? El campo perceptivo posee siempre un sentido global, un sentido de conjunto. Las diversas modificaciones parciales —de un elemento o un fragmento del campo— que acaecen en el curso de una experiencia no dejan intactos los demás fragmentos. El conjunto varía por completo, se reorganiza, como para que el nuevo elemento quede integrado sin ruptura de la coherencia total. El conjunto adquiere, pues, un nuevo sentido global en la medida en que unas partes de equilibran con las otras, y las relaciones recíprocas no quedan rotas. Pongamos un ejemplo que no emplee Merleau-Ponty: diríamos que una habitación en penumbra que se ilumina de repente no se percibe como antes, pero añadiéndole un cierto foco de luz. Todos los objetos y las paredes varían de aspecto: unos reflejos aparecen, unas sombras dan un relieve distinto a las cosas, los colores resaltan de un nuevo modo. Es toda la habitación lo que cambia en su significación perceptiva global al introducir sólo en un extremo un punto de luz.

La organización del campo es entonces la manifestación de una especie de coherencia o lógica perceptiva, de un sistema de relaciones, en el que cada parte contribuye a la significación total, y en el que cada fragmento sólo se entiende por referencia a ésta. El mundo, como campo máximo, como horizonte de horizontes, posee esta lógica de la experiencia y de lo real, porque al contener todas las posibilidades de las cosas, hace que el sujeto se dirija a ellas contando de antemano con todas las variaciones correlativas. Y a la vez, como variaciones de las que él, por ser un cuerpo fenoménico (sentiente, móvil), es su potencia, esto es, lo que puede realizarlas o recorrerlas.

Que el campo perceptivo se halle organizado quiere decir, por tanto, que todas las significaciones y todos los aspectos sensibles de los objetos coexisten y están reunidos bajo una lógica o un sistema, que les atribuye en cada momento ciertos valores en relación directa a los demás.

---

<sup>267</sup> *Ph.P.*, pp. 360 ss / *F.P.*, 325 ss.



Así también, decir que el sujeto cuenta con los aspectos no vistos de los objetos, con sus posibilidades, significa que está en posesión, por ser corporal, de esta lógica, de este sistema de la experiencia. Y por ello se entiende que el sujeto, en su actitud natural dirigida al mundo, al margen de toda reflexión que pueda realizar, vive en la certeza del mundo, en la *opinión o fe originaria* <sup>268</sup> en la existencia del mundo y en su ser tal como lo vive.

Entonces la cosa se muestra como lo real, adquiere la consistencia de lo autónomo, de lo que se presenta en persona. La cosa vivida es esta certeza de lo que existe más allá de nuestra experiencia. Y en efecto, la cosa entera, con todos sus aspectos, se encuentra más allá de toda experiencia concreta. Pero al mismo tiempo, y aunque esto ya es el resultado de una reflexión, la cosa no es nada sin el sujeto que la percibe:

«La cosa nunca puede estar separada de alguien que la perciba, jamás puede ser efectivamente en sí porque sus articulaciones son las mismas de nuestra existencia y se sitúa al final de una mirada, o al término de una exploración sensorial, que la inviste de humanidad. En esta medida, toda percepción es una comunicación o una comunión, la contunación o consumación por nuestra parte de una intención extraña o, inversamente, el cumplimiento en el exterior de nuestras potencias perceptivas, y como un acoplamiento de nuestro cuerpo con las cosas.» <sup>269</sup>

Formularemos por nuestra cuenta la conclusión que parece extraerse de la argumentación merleau-pontyana: el hombre es sujeto en cuanto va hacia el mundo, en la medida en que se consume en su apertura a un horizonte de cosas, personas, objetos culturales, que lo envuelve y contiene a él mismo. Y este horizonte es efectivamente un mundo, únicamente en cuanto que está habitado por un sujeto.

---

<sup>268</sup> *Ph.P.*, pp. 361 y 371-372 / *F.P.*, 327 y 335.

<sup>269</sup> *Ph.P.*, p. 370 / *F.P.*, 334.

El sujeto no hace sino vivir la cosa; ni coincide con ella como realidad en sí (realismo) ni realiza su síntesis (idealismo), ya que para ello debería poseer todos sus aspectos de antemano. El sujeto se dirige a la cosa como a la realización de un proyecto del que no tiene todas las pautas, que siempre le trasciende en cierta medida porque es en parte opaco para él, porque la cosa siempre se encuentra más allá de toda experiencia concreta. Las cosas y el mundo pueden ser correlativos al sujeto porque comparten con él una misma estructura básica de proyecto, de tarea inacabada.

La aparente contradicción entre el sentido de las cosas y del mundo como presunción de una síntesis acabada, y la imposibilidad fáctica de este acabamiento debido a la estructura perspectivista de la experiencia, en que cada aspecto remite indefinidamente a otros, sólo permite una vía de escape, si entendemos correctamente a Merleau-Ponty, mediante la consideración del tiempo, o mejor, de la temporalidad vivida, como «la medida del ser»<sup>270</sup>. La experiencia es fundamentalmente temporal; el paso de unas perspectivas a otras se entiende como el movimiento paso del tiempo. El campo perceptivo es el campo de la «presencia», es decir, del presente del sujeto, que contiene su propio cuerpo y las cosas percibidas como coexistentes, así como sus horizontes, gracias a los cuales el presente es también el lugar de la coexistencia de un cierto pasado y un cierto futuro posible. Los aspectos de un objeto no visibles actualmente, que forman el horizonte presente del mismo, no son sino los aspectos ya vistos y los que podría verse más adelante. Pero siempre que se recuerde que esta coexistencia de los aspectos no vistos actualmente no es manifiesta, sino intencional, presumida para una continuación del tiempo. Y en esta presunción se halla también la indeterminación constante de lo que no puedo percibir de hecho en cada momento.

Pero entonces lo que define Merleau-Ponty no es exactamente un escape o una solución al problema planteado. Ni probablemente pueda haber tales desde la perspectiva del sujeto merleau-pontyano. Lo único que puede

---

<sup>270</sup> *Ph.P.*, p. 381 / *F.P.*, 344.

hacer es dar cuenta de esa ambigüedad del tiempo, que no hace sino traducir o quizá integrar la ambigüedad del sujeto y la del mundo, a las que ya nos hemos referido. No sólo la subjetividad y el mundo son ambiguos para el pensamiento de Merleau-Ponty, también lo es inevitablemente su relación. Y entonces, a pesar de conceder lo que de cierto tienen las descripciones de éste y las conclusiones que de ellas extrae, no tenemos más remedio que preguntarnos hasta qué punto son suficientes, y hasta qué punto no dejan de ser un resultado obvio, dado el punto de vista adoptado, y no nos dicen nada que no supiéramos ya o nada que pudiera modificar nuestra manera de relacionarnos con nuestro mundo, de existir, en los casos en que esta relación topa con verdaderos problemas. Reconocemos la brillantez de los recursos de Merleau-Ponty para hacernos ver, probablemente mejor de lo que lo hacíamos, el sentido de nuestra experiencia y de nuestro trato constante con el mundo. Pero no vemos cómo podrían afrontarse desde ahí las experiencias que rompen con la normalidad, que rompen precisamente la relación humana con su medio natural y cultural. De hecho, la *Fenomenología de la percepción* parece ajena al problema de la crisis que tanto preocupó a Husserl, y con ello a los problemas éticos de las ciencias y la tecnificación de la vida cotidiana. Pero es que ocurre que es ajena en general al planteamiento de perspectivas éticas, así como estéticas (aunque pueda leerse, como de pasada, algún ejemplo).

La introducción del tiempo o de la temporalidad vivida significa justamente el paso al último nivel del mundo vivido que Merleau-Ponty examina: el mundo humano como mundo de cultura e intersubjetivo, ya que esa temporalidad no es sino la historicidad del sujeto y del mundo. Como, además, los niveles considerados no son separables, sino que se funden y envuelven originalmente unos en los otros, se entiende que el mundo vivido es originalmente cultural e intersubjetivo, como es también originalmente un mundo sensible e intersensorial, espacial, y un mundo de cosas o natural.

La historicidad se cifra en la situación del sujeto respecto a sus horizontes temporales como horizontes personales y de su convivencia con

los otros hombres. Es su punto de vista respecto al tiempo, a su propia historia y a la historia de la sociedad y la cultura en la que vive.

Merleau-Ponty sitúa justamente en la historicidad la noción que tiene el sujeto de estar envuelto por una vida de la que no se siente el autor, pero de la que toma significaciones ya elaboradas. Esta vida pre-personal es la que se establece, por un lado, a partir de la comunicación del cuerpo con el mundo, por la que aquél no deja jamás de estar situado respecto a éste, y que el sujeto reconoce como anterior a todas sus tomas de conciencia y a todas sus decisiones personales; y por otra parte, a partir de su existencia en una historia colectiva, que le presta igualmente significaciones ya hechas, objetos culturales, comprensiones ya constituidas, a través de las cuales entiende el mundo y se entiende a sí mismo <sup>271</sup>.

El mundo humano es un mundo cultural que se funde con el natural. Cada objeto de los que han sido fabricados por el hombre, han surgido o se han transformado de algún modo a partir de actividades y conductas de los hombres remite a los otros, remite a un medio común e histórico de existencia bajo la impresión de anonimato. Como se ve, Merleau-Ponty no hace aquí sino desarrollar la tesis husserliana de la fundación anónima del horizonte universal del mundo de la vida; fundación anónima porque su «autor» sería la intersubjetividad transcendental.

Ahora bien, en la constatación de este anonimato del mundo cultural se encuentra un problema del que Husserl, habiendo esbozado una vía de salida para el contexto del mundo de la vida, no pudo, sin embargo, salir, al volver a considerar como fundamento último y absoluto de todo sentido y validez el Yo absoluto. Se trata del problema de la intersubjetividad, es decir, el de la comprensión real de los otros como otros *yos*, y así de la comprensión mutua y de la configuración de un verdadero mundo cultural interpersonal.

---

<sup>271</sup> *Ph.P.*, pp. 398-399 / *F.P.*, 358-359.

La respuesta de Merleau-Ponty a tal problema comienza por advertir un valor cultural del cuerpo del otro. El cuerpo humano ajeno se reconoce en la experiencia cotidiana como algo que lleva y manifiesta un comportamiento. Pero esto sólo es posible porque en el contexto de la vida de experiencia, en la que el sujeto es su cuerpo vivo y vivido, cada uno reconoce en los cuerpos de los demás, no sólo un cuerpo objetivo, como aquél del que hablan las ciencias, sino también un cuerpo vivo y fenoménico, por el que el otro estaría igualmente vertido al mundo, hacia fuera; siendo su comportamiento justamente este ser y estar hacia afuera, manifiesto en los actos corporales. Pero en el fondo de esta tesis puede surgir siempre la idea de una cierta identificación que un sujeto hace de su propio uso del cuerpo con los gestos y los actos del cuerpo de los otros. Pero toda identificación presupone ya un medio común en el que comparar los diversos términos. Hay que dar un paso más.

Merleau-Ponty ve un avance al considerar la experiencia del diálogo, es decir, a través del lenguaje ejercido de hecho en una comunicación directa. En el diálogo, piensa él <sup>272</sup>, se configura un terreno común entre los interlocutores, de modo que el pensamiento de ambos forman una sola unidad, un acontecimiento único del que ninguno de ellos por sí sólo es el autor. Ahí, el otro no es ya para el interlocutor meramente un comportamiento, sino que ambos se entienden como colaboradores, y sus perspectivas se funden y envuelven como en un mismo medio o un mismo mundo. A la vez, en el diálogo, cada interlocutor queda como liberado de una parte de lo hecho en común: los pensamientos del otro no se reconocen como propios, y el desacuerdo inicial hace pensar al otro más allá de lo que primeramente creía pensar.

Pero esto sólo es posible si, al mismo tiempo, los sujetos se saben viviendo y ya situados en un mundo que es originalmente intersubjetivo, es decir, en el que el diálogo y el lenguaje es una posibilidad disponible de comprensión interpersonal para ambos, y en el que ya existen objetos

---

<sup>272</sup> *Ph.P.*, pp. 407-408 / *F.P.*, 366-367.

culturales y significaciones hechas, a las que en cualquier caso pueden recurrir.

El examen de la intersubjetividad se ve encerrado, no obstante, en la *Fenomenología de la percepción*, en el círculo de los problemas de la descripción fenomenológica. Pues al fin y al cabo, la experiencia del otro es la experiencia de una incommensurabilidad con cada uno de nosotros, y siempre puede afirmarse una cierta verdad del solipsismo, consistente en que la vida de los otros no es accesible a un hombre como lo es la suya propia; y en consecuencia, la experiencia del otro es siempre una «experiencia», que como tal debe centrarse en uno mismo. La afirmación de la intersubjetividad como estructura apriorica del mundo vivido puede iniciar una salida a aquellos problemas, y sobre todo supera a una concepción que quisiera poner la relación interhumana en un mundo común generado a partir de la conjunción de muchos sujetos solipsistas, pues ese mundo sólo sería común para cada uno, pero nada garantizaría el que lo fuera efectivamente para todos en exacta reciprocidad.

Para Merleau-Ponty, lo único que puede afirmarse desde su posición es la ambigüedad del hecho intersubjetivo. Y al final, este hecho estaría dado por lo mismo que el mundo natural y sensible: porque cada uno está dado a sí mismo, porque tenemos experiencia de nosotros, y por tanto nos comprendemos sin más siempre en una situación con respecto al mundo. Mundo que es para nosotros de antemano (lo encontramos ya siempre siendo así) natural y social. Es, por tanto, nuestra situación en el mundo y por relación a él lo que nos daría con igual originalidad nuestra vida como propia y la existencia de otras vidas individuales, así como el medio común en el que coexisten y concuerdan <sup>273</sup>.

En el centro de la definición del mundo, como en el de la definición de la subjetividad y sus relaciones recíprocas se encuentra la noción de la ambigüedad. No se trata, pues, de una solución a sus

---

<sup>273</sup> *Ph.P.*, pp. 408 ss / *F.P.*, 367 ss.

respectivos problemas. Y quizá desde el punto de vista adoptado no hay por qué siquiera buscarla. Pero el mismo Merleau-Ponty considera que a la descripción fenomenológica ha de seguir una fenomenología de la fenomenología, que sea la búsqueda de un sentido por debajo de las experiencias vividas y la razón de una reflexión sobre ellas, sin que se vuelva a la concepción de un sujeto trascendental absoluto, como había hecho Husserl <sup>274</sup>. Pero ¿no es eso lo que la primera reflexión niega? o ¿no hay en esto propiamente una excursión fuera de la fenomenología?

---

<sup>274</sup> *Ph.P.*, p. 419 / *F.P.*, 376.

### CAPÍTULO 3

#### LA SUBJETIVIDAD COMO PROBLEMA

Por último, vamos a aproximarnos a las cuestiones planteadas al final del capítulo anterior a través de dos intentos diferentes de Merleau-Ponty de hallar el sentido de las descripciones realizadas anteriormente, que sólo podían llegar a plantear la ambigüedad de la subjetividad, del mundo y de sus relaciones, dado el enfoque adoptado. Esos dos intentos son los que se encuentran en la última parte de la *Fenomenología de la percepción* y en el texto inacabado de *Lo visible y lo invisible*.



## I. SUBJETIVIDAD Y AMBIGÜEDAD

En la tercera y última parte de la *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty se enfrenta al problema de la subjetividad desde la discusión de las notas con la que tal concepto se caracterizaba en las filosofías idealistas: el *cogito* o el pensamiento, la temporalidad y la libertad. Aunque discute justamente la posición que tales filosofías defendieron, entiende que también cabe analizar la subjetividad bajo tales notas, con tal que se varíe la concepción global. Por ello trata de reconducir a las mismas su idea del hombre como «ser vertido al mundo», para oponerla a la concepción clásica de la subjetividad como «ser para sí».

Tal como lo plantea Merleau-Ponty, se trata de comprender, lo primero de todo, el sentido de su propia exposición de la subjetividad humana como *trascendencia* hacia las cosas y hacia el mundo. La posición fundada por Descartes y que atravesaría toda la filosofía moderna, en especial la filosofía kantiana, prevaleciendo finalmente también en la versión transcendental de la fenomenología de Husserl, se caracterizaba por definir la experiencia, concretamente la percepción, como una modalidad del pensamiento. Pero el pensamiento de ver, por ejemplo, al que reducía Descartes la visión, es sólo una visión en sentido ideal, que únicamente puede aparecer si previamente se tiene una auténtica visión, una auténtica experiencia de ver. Descartes podía admitir el error (la percepción falsa), pero se aseguraba un reducto de verdad absoluta al separar el pensamiento de ver de la visión empírica o real, y al colocar detrás de tal pensamiento al *yo* como aquello que mantiene ante sí el objeto de su actividad pensante, pero al margen de la certeza empírica de su existencia. El carácter de verdad de la percepción residía, entonces, en un poder interior, vuelto sólo sobre sí, que se reconoce a sí mismo como sujeto constituyente del mundo. Pero entonces, concluye Merleau-Ponty <sup>275</sup>, la certeza que el sujeto posee de su

---

<sup>275</sup> *Ph.P.*, pp. 430-431 / *F.P.*, 385.

poder de constituir el mundo debería extenderse al mundo mismo, pues en tal caso el sujeto se identifica literalmente con las condiciones transcendentales del mundo: la cosa percibida debe ser exactamente lo que el sujeto piensa de ella. Y consecuentemente, no cabe el error, ni la visión dudosa o falsa. Este idealismo de signo transcendental, que es propio según Merleau-Ponty de las teorías del sujeto entendido como conciencia constituyente, en sus diferentes formulaciones, sería en el fondo un realismo absoluto. No se puede sostener desde él a un mismo tiempo que el sujeto constituye el mundo y que no puede, sin embargo, más que alcanzar una comprensión oscura y nunca completa del mismo porque la experiencia le impide la visión clara de sus estructuras esenciales (como hacía el Husserl de *Ideas*). Como tampoco cabe afirmar, con Descartes, que el error provenga del juicio, esto es, de la interpretación en el sentido de una existencia trascendente al sujeto que éste aplica a las cosas que percibe:

«La 'interpretación' que doy de mis sensaciones tiene que estar motivada, y no puede estarlo más que por la estructura misma de estas sensaciones, de modo que puede decirse indiferentemente que no hay interpretación trascendente, no hay juicio que no brote de la configuración misma de los fenómenos; y que no hay esfera de la inmanencia, no hay un dominio en el que mi conciencia esté en casa y segura contra todo riesgo de error. Los actos del Yo son de una naturaleza tal que se rebasan a sí mismos y no hay intimidad de la conciencia» 276

Merleau-Ponty critica la idea moderna de la subjetividad como presencia exclusiva del sujeto a sí mismo, como clausura en la actividad interior o como interioridad sin más. La subjetividad no es una identidad plena con sus pensamientos. Más aún, no es sólo pensamiento:

«La conciencia es trascendencia de parte a parte, no trascendencia sufrida —hemos dicho que una trascendencia tal sería el paro de la

---

276 PH.P., p. 431 / F.P., 386.

conciencia—, sino trascendencia activa. La conciencia que tengo de ver o sentir no es la notación pasiva de un acontecimiento psíquico cerrado sobre sí mismo, y que me dejaría incierto en lo que concierne a la realidad de la cosa vista o sentida; tampoco es el despliegue de un poder constituyente que contendría en sí mismo, de modo eminente y eterno, toda visión o sensación posible y se uniría al objeto sin tener que abandonarse; es la efectuación misma de la visión. Me aseguro de ver viendo esto y aquello, o al menos despertando a mi alrededor un contorno visual, un mundo visible que finalmente no se halla atestiguado más que por la visión de una cosa particular.» <sup>277</sup>

La subjetividad es relación con el mundo de parte a parte. Relación activa en la que el sujeto adquiere conciencia de conectar con un mundo real. Pero entonces debe entenderse como un dinamismo que alcanza siempre más de lo que propiamente tiene, que se trasciende activamente a sí mismo en el mundo:

«La visión es una acción, es decir, no una operación eterna —la expresión es contardictoria—, sino una operación que da más de lo que prometía, que rebasa siempre sus premisas y que no está interiormente preparada más que por mi apertura primordial a un campo de trascendencias, esto es, por un éxtasis. La visión se alcanza a sí misma y se reúne en la cosa vista. Le es esencial el captarse, y si no lo hiciera, no sería visión de nada; pero le es esencial el captarse en una especie de ambigüedad y de oscuridad, porque no se posee y, al contrario, se escapa en la cosa vista.» <sup>278</sup>

La subjetividad queda descrita, frente al concepto, tomado como clásico, de conciencia, como salida de sí al encuentro de una realidad que siempre supera y desborda lo que un sujeto alcanzaría si la experiencia se definiera exclusivamente por lo efectivamente presente perceptivamente en

---

<sup>277</sup> *Ph.P.*, pp. 431-432 / *F.P.*, 386.

<sup>278</sup> *Ph.P.*, p. 432 / *F.P.*, 386.

cada momento. Y por eso se capta a sí misma necesariamente como indeterminada, abierta, ambigua y oscura; exactamente de la misma forma en que encuentra el mundo, como algo inacabado, pero conteniendo una riqueza inabarcable por ella. En conclusión:

«Lo que descubro y reconozco por el *Cogito* no es la inmanencia psicológica, la inherencia de todos los fenómenos a unos ‘estados de conciencia privados’, el contacto ciego de la sensación consigo misma —no es siquiera la inmanencia transcendental, la pertenencia de todos los fenómenos a una conciencia constituyente, la posesión del pensamiento claro por sí mismo—, es el movimiento profundo de trascendencia que es mi ser mismo, el contacto simultáneo con mi ser y con el ser del mundo.» 279

La trascendencia es el movimiento por el que la experiencia, en especial la percepción, abre al sujeto a un mundo. Pero para hacerlo, tiene que rebasarse, tiene que apuntar siempre más allá de lo que puede tener en cada momento. Y ha de rebasar igualmente, por tanto, al sujeto mismo, que pasa a quedar definido como exteriorización, como salida fuera de sí. Merleau-Ponty debería haber sido, no obstante, quizá más claro advirtiéndolo que esta exteriorización del sujeto no significa convertirlo en una cosa y que no es, en cualquier caso, una exteriorización completa. De todos modos, lo que sí queda claro es que precisamente por ser trascendencia en este sentido, la subjetividad no puede ser descrita con los atributos del concepto de conciencia. En particular, la percepción tiene que verse como una experiencia siempre inacabada, que proporciona una realidad también inacabada. Y por ello está sujeta a la posibilidad del error, a la ausencia de una comprensión definitiva, a la oscuridad y a la ambigüedad.

Pero la ambigüedad sólo tiene sentido a su vez si la vida del sujeto posee la estructura del acontecimiento, es decir, si es tiempo. La existencia humana no es para Merleau-Ponty ni plena posesión de sí misma ni

---

279 *Ph.P.*, p. 432 / *F.P.*, 386.

completa enajenación en el mundo, sencillamente porque es actividad, es un hacer. Y todo hacer se define como el paso constante de lo que se posee a lo que se apunta:

«No es verdad que mi existencia se posea ni tampoco que sea extraña a sí misma, porque es un acto o un hacer, y porque un acto, por definición, es el paso violento de lo que tengo a lo que apunto, de lo que soy a lo que tengo intención de ser.» <sup>280</sup>

Pero la temporalidad tiene que ver también con la forma en que el sujeto se comprende a sí mismo. Para que haya ambigüedad se tiene que dar primero una certeza y luego otra certeza de que la anterior contenía un cierto error o no era completa. La subjetividad siempre se recoge a sí misma en un momento posterior. La vida irrefleja sólo lo es porque puede reflexionarse sobre ella, y viceversa, toda reflexión lo es de lo irreflejo. Entonces la reflexión no es exactamente coetánea de aquello que retoma, sólo puede ser posterior. Y esto es lo que a la vez permite a la subjetividad conocerse y no poder conocerse completamente o de forma clara.

En consecuencia, la subjetividad es un problema situado siempre en la estructura del tiempo. Pero esta estructura ha de poseer una articulación que permita precisamente tanto la vida arrojada a las cosas y al mundo, cuanto una cierta separación que nunca es total, un cierto desdoblamiento o repliegue. En este repliegue sobre sí mismo, que es también un repliegue sobre el mundo en su forma correlativa del sujeto en su pasado, parece afirmarse la estructura de la comprensión de sí mismo y del mundo. Comprenderse implica no poderse comprender nunca por completo, porque la comprensión también está siempre inacabada.

Y si esto es así, entonces el pensamiento, el *cogito*, sólo puede establecerse sobre los actos precedentes, sobre el ser previo al momento actual, aunque en la medida en que se recoge en el momento actual. Y en

---

<sup>280</sup> *Ph.P.*, p. 438 / *F.P.*, 391.

consecuencia, la equivalencia cartesiana del pensar y del ser del *yo*, se entiende como una inversión de la primacía del pensar sobre el ser: el «yo pienso» se reintegra siempre al movimiento de la existencia, que siempre lo precede, es decir, a la trascendencia del hombre hacia su mundo:

«Yo no puedo reconstruir la cosa, y, no obstante, hay cosas percibidas, al igual que no puedo jamás coincidir con mi vida que se rehuye, y, sin embargo, hay percepciones interiores. La misma razón me hace capaz de ilusiones y de verdad respecto de mí mismo: esto es, que hay actos en los que me recojo para rebasarme. El *Cogito* es el reconocimiento de este hecho fundamental. En la proposición 'Yo pienso, yo soy', las dos afirmaciones son equivalentes, ya que, de otro modo, no habría *Cogito*. Pero todavía hay que entenderse sobre el sentido de esta equivalencia: no es el Yo pienso el que contiene de modo eminente el Yo soy, no es mi existencia la que se reduce a la conciencia que tengo de ella; es inversamente el Yo pienso lo que está reintegrado al movimiento de trascendencia del Yo soy, y la conciencia lo que está reintegrado a la existencia.» <sup>281</sup>.

En esta tesis reside en esencia el giro completo de la filosofía merleau-pontyana respecto al pensamiento de Descartes y sus continuaciones, y en esto se resuelve fundamentalmente la idea de una filosofía de la existencia. Por eso puede entenderse que lo que hace Merleau-Ponty es darle al *cogito* una forma de ser temporal. Pues el pensamiento se inserta en el movimiento total de la existencia humana, que se ha aclarado como actividad, como un hacer.

Si volvemos a pasar de la existencia a la comprensión que tiene el hombre de la misma (tránsito que realiza casi inadvertidamente y constantemente Merleau-Ponty), parece que el pensar consiste en ir superando discontinuidades temporales, lo que muy bien puede advertirse en el fenómeno de la expresión. En ésta, el pasado se recoge en el presente,

---

<sup>281</sup> *Ph.P.*, p. 439 / *F.P.*, 392-393.

para poder enlazarlo con un futuro posible. Lo adquirido pertenece al pasado, pero sólo gracias a que se conserva y puede retomarse en el presente. Ello querría decir, a juicio de Merleau-Ponty, que el *cogito* se desdobra en un «*cogito* hablado» o expreso y un «*cogito* tácito»<sup>282</sup>. Y es el primero el que recoge al segundo, que siempre lo precede.

Pero ¿qué puede querer decir esto? Merleau-Ponty admite —con Wittgenstein— que aprendemos el sentido de los vocablos cuando aprendemos a usarlos en su contexto. El sentido del mismo es el aspecto que toma en una experiencia humana. Y de aquí concluye que el lenguaje objetivo, el que se concentra en expresiones hechas, en la sintaxis y en los vocablos de una lengua concreta, presupone un «silencio» en el que los vocablos reciben primeramente su sentido. Este silencio es el *cogito* tácito, es decir, una experiencia que el sujeto vive sin que, en el mismo momento, se enuncie o se exprese. En esta experiencia, piensa Merleau-Ponty, el sujeto es presencia de sí a sí mismo; se identifica plenamente con su existencia. Pero se trata de una presencia fugaz: puesto que se funda en la relación del sujeto con el mundo, y puesto que aquél sólo se puede reconocer en la situación de experiencia, en el contacto con las cosas, esa presencia a sí sólo puede estar desarticulada, incompleta. Necesita, por tanto, reconquistarse por medio de la percepción y de la palabra. «El *cogito* tácito no es *cogito* más que cuando se ha expresado a sí mismo.»<sup>283</sup>

Pero este argumento tiene el inconveniente de no dejar clara la legitimidad de ese desdoblamiento del *cogito*, en la medida en que podría pensarse que el *cogito* tácito expone de nuevo la idea de un sujeto que funda el sentido de sus experiencias y de sus expresiones como sujeto absoluto, lo cual lo convertiría en anterior a su propia relación con el mundo. Parece confirmar la postura que pretendía criticar Merleau-Ponty. Por el contrario, la temporalidad de la expresión se advierte en el texto merleau-pontyano

---

<sup>282</sup> *Ph.P.*, pp. 460-461 / *F.P.*, 411.

<sup>283</sup> *Ph.P.*, pp. 463 / *F.P.*, 413.

como una clara referencia a la temporalidad de la subjetividad en general, y como una de sus dimensiones:

«Expresar no es sustituir el pensamiento nuevo con un sistema de signos estables a los que estarían vinculados unos pensamientos seguros. Es asegurar, mediante el empleo de vocablos ya utilizados, que la intención nueva recoja la herencia del pasado; es incorporar con un solo gesto el pasado al presente y empalmar este presente con un futuro, abrir todo un ciclo de tiempo en el que el pensamiento ‘adquirido’ permanecerá presente a título de dimensión, sin que en adelante tengamos necesidad de evocarlo o reproducirlo. Lo que se llama lo intemporal en el pensamiento es lo que, por haber recogido de esta manera el pasado y haberlo empeñado en el porvenir, es supuestamente de todos los tiempos y no es de ninguna manera trascendente al tiempo. Lo intemporal es lo adquirido.»<sup>284</sup>

Lo que Merleau-Ponty quería hacer entender, quizá sin expresarlo de una forma acertada con la dualidad del *cogito*, es justamente la estructura temporal de la subjetividad y de la existencia humanas. La subjetividad descansa sobre la idea de un presente vivo en el que se localiza la relación con el mundo. Pero para que se dé esta relación, que se basa en la experiencia o en la percepción, tiene que darse a la vez una retención del pasado y una anticipación del futuro. Entonces, el sujeto solamente se tiene a sí mismo como existencia en el proyecto de sí y del mundo que es. La existencia de un hombre concreto como subjetividad no es separable de su cuerpo ni de su mundo, porque todos ellos se funden en un mismo proyecto, que sólo como tal se da para él en su presente.

De hecho, la tesis de Merleau-Ponty en relación a la temporalidad es la de la primacía del presente, como lugar del cruce del pasado y del futuro. Presente que hace valer a éstos como tales, sin reducirlos a ser nuevos presentes, sino como el lugar que los hace posibles en tanto que

---

<sup>284</sup> *Ph.P.*, pp. 449-450 / *F.P.*, 401.



pasado y futuro realmente vividos. Ahora bien, se ha de tener en cuenta que el presente se halla en relación directa con el campo perceptivo, con el campo de presencia, pues es éste aquello que ocupa al sujeto en cada momento. El campo actual de lo percibido se mantiene como fondo, incluso aunque el sujeto esté volcado en sus recuerdos o en sus expectativas de futuro. Tanto aquéllos como éstas llevan siempre una referencia al instante presente, como el lugar en el que el sujeto se encuentra instalado, y únicamente desde el que es posible exactamente recordar y proyectar expectativas de acciones futuras:

«En mi ‘campo de presencia’ en sentido lato —este momento que paso trabajando con, tras él, el horizonte del día pasado y, delante, el horizonte del atardecer y la noche— tomo contacto con el tiempo, aprendo a conocer el curso del tiempo. El pasado más lejano tiene también su orden temporal y una posición temporal por relación a mi presente, pero en tanto ha sido presente él mismo, en tanto ha sido atravesado ‘en su tiempo’ por mi vida, y dicha posición ha continuado hasta ahora. Cuando evoco un pasado lejano, vuelvo a abrir el tiempo, me vuelvo a situar en un momento en el que comportaba aún un horizonte de futuro hoy cerrado, y un horizonte de pasado próximo hoy lejano. Todo me remite, pues, al campo de presencia como a la experiencia originaria en la que el tiempo y sus dimensiones aparecen *en persona*, sin distancia interpuesta y en una evidencia última. Es ahí donde vemos un futuro deslizándose en el presente y en el pasado.»<sup>285</sup>

Es decir, que el presente, y a través de él el tiempo del sujeto, que es una dimensión suya, manifiestan su conexión con el mundo. Con ello Merleau-Ponty quiere poner de manifiesto la ventaja de una fenomenología

---

<sup>285</sup> *Ph.P.*, pp. 475-476 / *F.P.*, 423-424.

de la percepción frente a la filosofía heideggeriana, orientada según el primado del futuro <sup>286</sup>:

«No hay tiempo para mí más que porque estoy situado en el mismo, es decir, porque me descubro ya implicado en el mismo, porque todo el ser no se me da en persona, y en fin, porque un sector del ser me está tan próximo que ni siquiera forma cuadro ante mí y no lo puedo *ver*, como no puedo ver mi rostro. Hay tiempo para mí porque tengo un presente. [...] Ninguna de las dimensiones del tiempo puede deducirse de las otras. Pero el presente (en sentido lato, con sus horizontes de pasado y de futuro originarios) tiene, no obstante, un privilegio, porque es la zona en la que el ser y la conciencia coinciden. [...] En el presente, en la percepción, mi ser y mi conciencia no hacen más que uno, no porque mi ser se reduzca al conocimiento que tengo del mismo y esté claramente expuesto ante mí —todo lo contrario, la percepción es opaca, pone en tela de juicio, por debajo de lo que conozco, mis campos sensoriales, mis complicidades primitivas con el mundo—, sino porque ‘tener conciencia’ no es aquí nada más que ‘ser vertido a ...’, y mi conciencia de existir se confunde con el gesto efectivo de mi ‘ex-sistencia’. Es comunicando con el mundo como comunicamos indudablemente con nosotros mismos. Tenemos el tiempo entero y estamos presentes a nosotros mismos porque estamos presentes al mundo.» <sup>287</sup>

---

<sup>286</sup> Esto es lo que piensa PAUL RICOEUR, «Jenseits von Husserl und Heidegger», en VV.AA., *Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken*, Wilhelm Fink, Munich, 1986, pp. 56-63. En este breve artículo, Ricoeur define el análisis de la temporalidad de Merleau-Ponty como el punto de mayor originalidad de la *Fenomenología de la percepción*. Se observaría, además, en qué medida Merleau-Ponty habría ido más lejos que Husserl y Heidegger, partiendo, no obstante, también de un análisis fenomenológico del tiempo.

<sup>287</sup> *Ph.P.*, p. 484-485 / *F.P.*, 431-432.

Esta idea surge, además, a partir de una reinterpretación de la fenomenología husserliana del tiempo y reconoce, no obstante, una validez de la noción heideggeriana de los «éxtasis» temporales, como definición del modo en que el presente se sobrepasa a sí mismo, se trasciende hacia un pasado y un futuro cercanos.

Merleau-Ponty ve muy bien cómo el análisis del tiempo está en conexión con la idea del hombre como ser vertido al mundo («Nace de *mi* relación con las cosas» <sup>288</sup>), y cómo esto constituye también una crítica de la filosofía de la conciencia. Que el presente no se quede encerrado en sí mismo, sino que se trascienda en un pasado y un futuro, es el equivalente de la trascendencia del sujeto en el mundo. Finalmente, reconoce a Heidegger la necesidad de reconducir en cierta medida estos análisis en un sentido ontológico, siempre que se entienda que con ello quiere decir que el tiempo expresa la subjetividad y viceversa:

«No decimos que el tiempo es para alguien: ello sería desplegarlo e inmovilizarlo de nuevo. Decimos que el tiempo es alguien, es decir, que las dimensiones temporales, en tanto que se recubren perpetuamente, se confirman una a otra, no hacen nada más que explicitar lo que estaba implicado en cada una, expresan todas un estallido o un único impulso que es la subjetividad misma. Hay que comprender el tiempo como sujeto y el sujeto como tiempo.» <sup>289</sup>

La relación del sujeto consigo mismo, su presencia a sí, se produce por ser tiempo, y porque ser tiempo significa estar presente al mundo. Pero la temporalidad implica entonces también una cierta ambigüedad, y sólo parece explicarse, según Merleau-Ponty, en última instancia, por ella. La temporalidad tal como la vive el sujeto, su propio tiempo y el tiempo del mundo, responde a un doble carácter: por un lado, el

---

<sup>288</sup> *Ph.P.*, p. 471 / *F.P.*, 420.

<sup>289</sup> *Ph.P.*, pp. 482-483 / *F.P.*, 430.

sujeto no se reconoce a sí mismo como el autor del tiempo. Éste le sobrepasa siempre, se extiende indefinidamente hacia un pasado y hacia un futuro. Pero a la vez, el dicurrir del tiempo no es algo que el sujeto sufra o soporte pasivamente. Éste tiene un poder de decisión con respecto a las distancias que toma, por ejemplo, respecto a cierto pasado o cierto futuro<sup>290</sup>.

De manera que puede entenderse entonces que el proyecto que son la temporalidad y el sujeto se realice o manifieste en actos y decisiones. Pues bien, aquí es donde entra el concepto merleau-pontyano de libertad. Nuestras decisiones, piensa, parten siempre del presente, pero a través de él están en relación con un cierto pasado y se dirigen a un cierto futuro, en el que se cumplirían. Por tanto, no carecen de motivo:

«La noción misma de libertad exige que nuestra decisión se interne en el futuro, que algo haya sido *hecho* por ella, que el instante siguiente se beneficie del anterior y, sin ser necesitado, sea por lo menos solicitado por él. Si la libertad estriba en hacer, es necesario que cuanto haga no sea deshecho enseguida por una libertad nueva. Es, pues, necesario que cada instante no sea un mundo cerrado, que un instante pueda implicar los siguientes, que yo, una vez tomada la decisión, y comenzada la acción, disponga de algo adquirido, saque provecho de mi impulso, esté inclinado a proseguir; es necesario que se dé una inclinación del espíritu.»<sup>291</sup>

La libertad sólo puede actuar, entonces, tal como la entiende Merleau-Ponty, a partir de un campo previo. Aquí vuelve a adquirir importancia la misma noción de campo que hemos visto que tenía que ver con la idea de horizonte. La decisión verdadera no surge de la nada. Tiene

---

<sup>290</sup> *Ph.P.*, p. 488 / *F.P.*, 434-435.

<sup>291</sup> *Ph.P.*, p. 499 / *F.P.*, 445.

que haber unas posibilidades que, entre las demás, sobresalgan, que estén privilegiadas.

Se entiende que la noción merleau-pontyana de libertad tiende, como ocurría con la temporalidad, a declararse no como algo sufrido o soportado por el sujeto. No es algo a lo que simplemente está arrojado el hombre, de modo que más bien estaría condenado a la libertad y, en consecuencia, a una responsabilidad ciega, que consistiría en ir eligiendo y eligiéndose a partir de nada. Esta sería una de las tesis del Sartre de *EL ser y la nada*. La libertad es para Merleau-Ponty una dimensión del hombre caracterizado como proyecto. Quiere decir que se apoya siempre en situaciones previas, en adquisiciones de diferentes tipos. Y por eso el momento de la elección o de la decisión es un momento históricamente situado, en el que ciertas posibilidades tienen un privilegio frente a otras.

Pero además la libertad efectiva del hombre se halla atravesada por el mismo carácter ambiguo que encontramos en las nociones del sujeto y del mundo, pues aquél está siempre ya situado respecto al mundo, pero a la vez ambos son un proyecto abierto. Por lo tanto, nunca hay puro determinismo ni absoluta posibilidad de elegir:

«¿Qué es, pues, la libertad? Nacer es a la vez nacer del mundo y nacer al mundo. El mundo está ya constituido, pero nunca completamente constituido. Bajo la primera relación, somos solicitados; bajo la segunda estamos abiertos a una infinidad de posibles. Pero este análisis es aún abstracto, dado que existimos bajo las dos relaciones *a la vez*. Nunca hay, pues, determinismo, ni jamás opción absoluta [...]» <sup>292</sup>

La libertad es en este sentido correlativa de la implicación humana en el mundo. O, para decirlo de otra manera, el anclaje del hombre en el mundo hace posible su libertad, pero una libertad que no es posibilidad total

---

<sup>292</sup> *Ph.P.*, p. 517 / *F.P.*, 460.

de elegir cualquier cosa, porque en tal caso todo valdría lo mismo y nada podría ser efectivamente elegido. Para elegir debe haber cosas que ya previamente se muestren como elegibles y como mejores o peores. La libertad se encuentra entonces, piensa Merleau-Ponty, entre los dos extremos de una libertad absoluta o total, que considera abstracta, y la idea del sujeto como resultado de condicionamientos insuperables, con lo que el sujeto se convertiría en una cosa. La libertad sería entonces el camino mismo que adoptan el tiempo y el sujeto para realizar efectivamente el proyecto que son <sup>293</sup>, porque la noción de proyecto implica un medio previo que presuponen las acciones humanas, y a la vez una orientación hacia un futuro aún sin decidirse por completo mientras no se realice efectivamente. Merleau-Ponty sitúa tanto la negación de una libertad total como la afirmación de la libertad propiamente humana en la idea básica de su pensamiento: que el hombre es un ser en situación. Por ello la situación respecto a la naturaleza, respecto al tiempo y la historia, respecto a las cosas percibidas y a los otros hombres, no limitan, a su parecer, la libertad, sino que la hacen posible, ya que únicamente porque un hombre está situado puede progresar, puede orientarse de ciertas maneras que harán variar su situación inicial, puede proyectarse en cada momento y proyectar su vida<sup>294</sup>.

Pero al final de este apartado debemos extraer una conclusión crítica en relación con el enfoque y los resultados de Merleau-Ponty. Principalmente nos preguntamos por qué tendría que quedarse el problema de la subjetividad y de su relación con el mundo en la afirmación de su ambigüedad. Es cierto que asumir la realidad del hombre como situación, como instalación en el tiempo y en el mundo, significa asumir su facticidad y que esté configurado por múltiples relaciones que nunca van en una sola dirección. Es cierto también que la descripción de estas relaciones y del mundo vivido tiene ciertas ventajas sobre explicaciones externas a la

---

<sup>293</sup> *Ph.P.*, pp. 515 ss / *F.P.*, 459 ss.

<sup>294</sup> *Ph.P.*, pp. 519-520 / *F.P.*, 462-463.

situación vivida misma. Pero no queda claro en todo caso por qué la subjetividad sólo puede ser ambigua y, sin embargo, tiende a alcanzar certezas y valores que no pretenden ser meramente relativos, que sean compartibles y que se transmitan por vía de la cultura. Desde luego el fenómeno de la cultura no se explica suficientemente por la ambigüedad.

Entonces cabe preguntarse por lo que añadiría la *Fenomenología de la percepción* al problema de la subjetividad, al margen de la idea del hombre como ser situado y atravesado por múltiples relaciones, como contacto y comunicación con su mundo. Y en este punto el mismo Merleau-Ponty habría negado deliberadamente la posibilidad de una respuesta. La obra que hemos comentado se articula en su totalidad como una discusión de posturas consideradas clásicas, y se busca, como por medio de un diálogo alcanzar una posición que extraiga de ellas su validez relativa, que sólo lo es por relación a la validez de la postura opuesta. Merleau-Ponty no parece buscar verdaderas soluciones, porque parece también aceptar que no las hay. Pero esto hace de su pensamiento un pensamiento no formulado, que no consigue tampoco afirmar nada concreto. Claro que también lo hace abierto, discutible como las opciones que recoge, analiza y critica, e inacabado. Para él, la filosofía no parecía tener otra función que la de reeducar la forma de ver, es decir, de comprender, las cosas, el mundo y a nosotros mismos

## II. CUERPO Y PALABRA.

### LA FILOSOFÍA DE LA «CARNE» DE MERLEAU-PONTY

En *Lo visible y lo invisible* <sup>295</sup>, la última obra, inacabada, de Merleau-Ponty, encontramos un intento condensado de repensar los mismos problemas fundamentales que surgían al final de la *Fenomenología de la percepción*. Es a la vez un análisis crítico de alguno de los grandes temas de la especulación teórica moderna y contemporánea, y una reflexión acerca de la tarea filosófica misma.

El último capítulo de *Lo visible y lo invisible*, titulado «El entrelazo — el quiasma» <sup>296</sup>, cuyo papel era muy probablemente —junto al resto de las páginas que quedan— introductorio, nos permite recorrer desde un planteamiento diferente al que hemos analizado, pero en conexión directa con sus resultados, el pensamiento de Merleau-Ponty, con la doble circunstancia, negativa, de un texto inconcluso y difícil por los asuntos que trata y los conceptos que maneja, y positiva, de un pensamiento casi en gestación, irremediabilmente oscuro y complejo, pero que precisamente por ello muestra los problemas y los argumentos en su forma menos mutilada.

---

<sup>295</sup> *Le Visible et l'Invisible*, suivi de notes de travail, Gallimard, París, 1964, abreviado *V.I.*, (traducción *Lo visible y lo invisible*, seguido de notas de trabajo, Seix Barral, Barcelona, 1970.)

<sup>296</sup> Para una explicación de este título, véase REMY C. KWANT, *From Phenomenology to Metaphysics. An Inquiry into the Last Period of Merleau-Ponty's Philosophical Life*, Duquesne Univ. Press, Pittsburgh, Editions E. Nauwelaerts, Louvain, 1966, pp. 45-46. Y para un análisis de la situación posible de este capítulo en la economía del proyecto global de Merleau-Ponty, véase RENAUD BARBARAS, *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Jérôme Millon, Grenoble, 1991, pp. 175-176.



En el fondo, lo que Merleau-Ponty se propuso en esta obra era reemprender el camino de la filosofía, rechazando los instrumentos de la reflexión y la intuición, que comportan numerosos prejuicios, y atender una vez más, como en la *Fenomenología de la percepción*, aunque de distinta manera, a la experiencia. Más concretamente, quería centrarse en un tipo de experiencias a la vez no «trabajadas», esto es, en las que la indagación pudiera comenzar a moverse sin recurrir a soluciones previas, y, no obstante, completamente familiares. Entre ellas situaba el ver y el hablar <sup>297</sup>. Con su análisis pretendía, finalmente, recuperar una modalidad de experiencia en la cual los elementos de las dualidades clásicas, como sujeto y objeto, existencia y esencia, mente y cuerpo, etc., permanecen en estado de indiferenciación, de manera que en el momento de aclararlas, en lugar de partir acríticamente de su previa separación, fuera posible avanzar y arrojar algo de luz sobre su sentido, sin destruir desde el principio la realidad indivisa de la que se trata, y despejando así los inconvenientes del dimorfismo típico de los planteamientos tradicionales. Pero al vez se entreve el avance que quería suponer con respecto a la *Fenomenología de la percepción*, pues se trata en el fondo de tomar la relación indivisa del hombre y su mundo como previa en todos los sentidos, incluso en el de la reflexión que la intenta examinar (suponiendo que ello sea efectivamente posible). Veámoslo.

---

<sup>297</sup> *V.I.*, p. 172.

## 1. Una nueva aproximación a la sensibilidad

Merleau-Ponty inicia el intento propuesto tomando como hilo conductor la experiencia de ver, la visión, ayudándose posteriormente del tacto, con el objetivo de ejemplificar con ello la sensibilidad en general.

En una primera aproximación descriptiva a la visión, es posible extraer dos notas aparentemente enfrentadas: por un lado, lo visible que nos envuelve parece reposar en sí mismo, se nos da como algo subsistente por sí, como estando en posesión de una existencia sólida e independiente; por otro, el modo en que lo visible se nos muestra parece manifestar una relación estrecha entre ello y nosotros <sup>298</sup>.

Ambas notas, sin embargo, pertenecen por igual a la experiencia de ver; y esta primera asunción implícita en el análisis de Merleau-Ponty es ya decisiva para afrontar la superación de las soluciones clásicas, a las que conduciría el atenuamiento único o privilegiado a una de aquéllas o la explicación de una a partir de la otra. El objetivismo no consigue explicar la visión desde parámetros externos a los esquemas positivista, causalista y dualista, y los reduccionismos idealista y materialista provocan la desaparición de la visión misma, como consecuencia de la anulación efectiva del que ve, esto es, del vidente, o de lo visible.

La realidad que hace patente la descripción de la visión es, en su manifestación, indisoluble, no se ha formado por yuxtaposición de dos elementos o entidades preexistentes. Lo visible sólo lo es para la mirada y ésta sólo puede serlo de algo que ver. Las cosas visibles no se presentan «desnudas», como lo que serían en sí mismas, sin intervención de nada más. Así nunca se nos presentarán, porque la mirada es ya una mediación, una envoltura carnal <sup>299</sup>. Pero lo visible tampoco es función del pensamiento (o,

---

<sup>298</sup> *V.I.*, p. 173.

<sup>299</sup> *V.I.*, p. 173.

al menos, no en exclusiva), no es una imagen en el sentido de una apariencia, de una forma de ser segunda, que esconda el auténtico ser de la cosa, inaccesible por definición. La visión da la cosa visible real, nos proporciona un ser entero (aunque no en el mismo instante), que está ahí, en el mundo.

Sin duda, debemos dirigir aquí nuestra atención hacia la idea de *envoltura carnal*. Entre otras cosas, implica el problema clásico de la relación entre subjetividad y sentido trascendente de las cosas, entre actividad y pasividad, entre sujeto y objeto, y abre la vía de una aportación original (si bien, claro está, no desprovista de una historia). La envoltura carnal es envoltura de la mirada —es ella la que envuelve— pero, a la vez, es envoltura de las cosas visibles, para ellas —es la vestimenta que muestran—. Y esto es lo que hace que la visión sea una realidad única e indivisible en principio, pero no de una sola faceta o de facetas unívocas: hay una no-diferencia, pero igualmente una no-coincidencia entre las realidades o los aspectos que luego la reflexión presenta por separado. El problema es, precisamente, ¿cómo puede ser la mirada envoltura carnal y dejar que las cosas permanezcan en su lugar, se presenten a distancia?, ¿cómo es que la visión parece provenir de ellas, estar al final de la mirada, y que, sin embargo, no sean simples «correlatos» de ésta, sino que aparezcan como existencias sólidas, como si fueran efectivamente ajenas a la visión? En definitiva: ¿cómo es que la mirada, envolviendo las cosas, no las oculta, sino que, cubriéndolas, las revela, las descubre? <sup>300</sup> El ensayo de solución a estos interrogantes constituye el resto de la argumentación de Merleau-Ponty.

La «cualidad» visual (por ejemplo, un color que tenemos a la vista), no es un tipo de ser plano, sin espesor y sin grados, que se dé por completo en el momento mismo de mirar. Por el contrario, la «cualidad» visual surge siempre en un medio movedizo, flexible, ambiguo; exige cierta puesta a punto breve a partir de una situación más general e imprecisa. Un

---

<sup>300</sup> *V.L.*, p. 173.

color determinado, este color concreto de esta cosa, surge para la mirada a partir de una existencia «atmosférica» que llena una parte irregular e indefinida aún del campo de visión actual, invadiendo otras zonas <sup>301</sup>. El ocre de la puerta, cuando no la miro a ella directamente, se extiende a las paredes, a los muebles cercanos; aún se extienden más el blanco de la pared y el gris del suelo. No hay entre estos objetos, o entre estos fragmentos de la habitación, contornos definidos hasta que no los miro exactamente a ellos. «Poner a punto» la cosa o el fragmento que queríamos ver significa simplemente verlo, apuntar, entre el conjunto indiferenciado del campo visual, precisamente a eso. Así que nada permanece en el campo visual constantemente igual ni nada estaba ya en él como lo vemos posteriormente. De aquí hay que concluir (algo que ya había mostrado Merleau-Ponty en la *Fenomenología de la percepción*) que el campo de visión —y, por tanto, el campo de la experiencia sensible en general— es siempre más amplio que aquello que creemos ver propiamente; que ver es más que ver el objeto «fijado» ante la mirada, pues implica un fondo, unos horizontes, cuya forma de ser sin definición, sin claridad, es lo que les permite erigirse en el terreno —dado o implicado efectivamente en toda experiencia actual— de la experiencia posible, de la apertura sin determinación previa de diversos recorridos como continuación de la percepción.

Al mismo tiempo, la cualidad visual no se presenta nunca pura, aislada o aislable como tal, sino que se halla siempre enlazada, indisolublemente adherida a la cosa concreta en que aparece: la forma precisa de un color, por ejemplo, «es solidaria de una cierta configuración o textura lanosa, metálica o porosa» <sup>302</sup>. El color verde de este pedazo de tela es el verde *de esta* tela, y querer imaginarlo al margen significa perder el color real y la cosa real; supondría establecer una abstracción por encima de la realidad de lo que se da en el mundo de nuestra experiencia. No decimos que esta abstracción carezca de función o valor, sino que con ella no se

---

<sup>301</sup> *V.I.*, p. 174.

<sup>302</sup> *V.I.*, p. 174.

puede explicar la visión. Además, un color aparece en relación con los otros colores del campo, adoptando tonalidades distintas, y tampoco es el mismo en contextos significativos diferentes. Lleva, por tanto, implícita no sólo *su visibilidad*, sino también un ámbito de ser *invisible*, un sentido, un lugar en la gradación subjetiva de los tonos del mismo color, una relación respecto a diversos dominios de significación, por ejemplo, respecto al acontecer de la historia personal o colectiva en que suele aparecer instituido de una cierta potencia simbólica. Sentido, gradación y relación que no se hallan, por supuesto, desplegados ante el sujeto como objetos, sino apuntados, implicados e insertos en lo visible y presentes por medio de ello.

Un color, algo visible en general, no es, consecuentemente, un ser absoluto, ni la visión es evidencia inmediata de un ser ya definitivo (sea el objeto o la «cualidad»). De modo que los dos puntos centrales alcanzados hasta ahora: a) la *existencia carnal* de la «cualidad», que es indivisible pre-reflexivamente del ser de la mirada en cuanto envoltura también carnal, y b) la implicación en toda visibilidad de un sentido y un horizonte de significación, permiten entender el movimiento de la mirada por las cosas visibles como si, de hecho, ya las conociera de antemano, como si tuviera sus localizaciones en el espacio visual antes incluso de haberlas visto, lo que explica la prontitud y aparente inmediatez de nuestra comprensión visual. Esta especie de «pre-posesión» impide entonces afirmar con seguridad, dice Merleau-Ponty <sup>303</sup>, quién mueve el proceso, si la mirada o las cosas visibles, que parecen tirar de aquella.

Con lo expuesto hasta el momento, se da paso a una formulación inicial de la propuesta explicativa, de difícil intelección, por parte de Merleau-Ponty, a saber: es imprescindible que entre la exploración sensible y las cosas descubiertas por ella o, sencillamente, percibidas, entre el que percibe y lo que es percibido, exista una relación de principio, un parentesco, por el que ello suponga la apertura de un mundo perceptible. Y esto sólo es posible si el que percibe y siente es también, idisoluble y

---

<sup>303</sup> *V.L.*, p. 175.

coesencialmente, algo perceptible y sensible. El ejemplo del tacto es probablemente más claro: mi mano, alavez que es la mano que toca, ha de ser también tangible (para la otra mano, por ejemplo); ha de estar situada entre las cosas tangibles como una de ellas, pudiendo así abrirse a un ser tangible en general (la totalidad de lo susceptible de tacto) del que forma parte <sup>304</sup>.

Aquello que es tangente es también tangible —y en primer lugar para sí mismo—. Pero no como dos realidades diferentes que vienen a unirse de alguna forma en un mismo lugar, sino que algo tangible o sensible, ello mismo, es a la vez, e indisolublemente, tangente o sentiente. Y puede tocar y sentir las demás cosas porque emerge del mismo medio, porque no es, en principio, diferente de ellas. Este es el parentesco que buscaba Merleau-Ponty. La percepción se produce en medio del mundo, de las cosas perceptibles y percibidas; y las alcanza en lo que son (no accede a «ideas» o «representaciones» de las cosas), porque el que percibe pertenece igualmente al mundo percibido y es un perceptible <sup>305</sup>.

Lo mismo ocurre con los demás sentidos y, en realidad, con todos los sentidos considerados conjuntamente, pues operan sinérgicamente: el mundo visual está recortado sobre el táctil lo visible aparece en alguna parte del espacio táctil, y todo lo tangible está ya implicado y prometido en la visión, en el universo visible donde, asimismo, se realizan los movimientos de mi cuerpo <sup>306</sup>.

En definitiva, esta primera conclusión se cifra en lo siguiente: que el que ve o siente no puede poseer lo visible, lo sensible, más que si, a su vez, es poseído por lo visible o sensible mismo, más que si existe en su

---

<sup>304</sup> *V.I.*, p. 176.

<sup>305</sup> *V.I.*, p. 176.

<sup>306</sup> Cf. *V.I.*, p. 177. La separación de los sentidos es una abstracción reflexiva, pues el universo visual, el táctil, el auditivo, etc., forman una unidad de experiencia, cuyo sentido ya había destacado MERLEAU-PONTY en *Ph.P.*, pp. 240 ss.

mismo plano, si es de ello, es decir, si es algo de lo visible o sensible, si pertenece a ello <sup>307</sup>, si, en fin, siendo una de las cosas visibles o sensibles, es capaz, por una «inversión singular», de verlas, de sentir las <sup>308</sup>. El punto de partida se sitúa en la realidad indivisa del sentir y se permanece en ella. Por este motivo, las cosas vienen definidas en primer lugar, y antes que como objetos, por su ser sensible, al tiempo que el que siente y percibe viene definido, antes que como sujeto, por su ser, a la vez e inseparablemente, sensible y sentiente, con lo que este argumento se distancia de las posiciones del objetivismo naturalista y del idealismo.

Afirma Merleau-Ponty:

«Se comprende entonces por qué, a la vez, vemos las cosas mismas, en su lugar, donde ellas están, según su ser que es bastante más que su ser-percibido, y a la vez estamos alejados de ellas por todo el espesor de la mirada y del cuerpo: es porque esta distancia no es lo contrario de aquella proximidad, está profundamente acordada con ella, es su sinónimo. Es porque el espesor de carne entre el vidente y la cosa es constitutivo en ella de su visibilidad, como en él de su corporalidad; no es un obstáculo entre él y ella, es su medio de comunicación. Por la misma razón, yo estoy en el corazón de lo visible y lejos de ello: esta razón es que es espeso y, por ello, se halla naturalmente destinado a ser visto por un cuerpo.» <sup>309</sup>

---

<sup>307</sup> R.C. KWANT, *op. cit.*, pp. 44 ss., considera que en esta relación de pretenencia (traduce el *en-être* francés por la expresión inglesa *I belong to it*) está el punto de vista central del escrito merleau-pontyano, pues indica la unidad de la existencia humana y la naturaleza, por una parte, y de aquélla y el Ser, por otra; igualmente significa la unidad primordial de los opuestos clásicos (conciencia y objeto, espíritu y materia,...), sin que quepa definirlo ni como espiritualismo ni como materialismo.

<sup>308</sup> *V.I.*, pp. 177-178.

<sup>309</sup> *V.I.*, p. 178.

Varios puntos se desprenden de este texto: efectivamente, Merleau-Ponty consigue una descripción y una explicación de la sensibilidad y de la percepción, carente en principio de las confusiones y los problemas de las tesis clásicas (aunque, desde luego, el terreno en que nos introduce no deja de ser, en cierto modo deliberadamente, paradójico y complejo). Asimismo ofrece una respuesta al origen del problema de las relaciones entre subjetividad (proximidad) y sentido trascendente de las cosas (distancia); en ella no hay dualismo ni naturalismo: la proximidad no es lo contrario de la distancia. Hay proximidad porque hay comunidad de aquello que constituye tanto al sentiente como a lo sensible; y hay distancia porque es un modo de ser *carne* lo que se dobla sobre sí mismo y, así, se enfoca a otro modo de ser *carne*, del cual participa.

## 2. Cuerpo y carne

Merleau-Ponty ha introducido de esta manera la noción de «carne» <sup>310</sup>. El capítulo «El entrelazo — el quiasma» de *Lo visible y lo invisible* no es en absoluto claro ni directo al respecto de la definición de este término. No obstante, consideramos que es posible extraer, no definiciones, sino al menos tres nociones de *carne*, que aparecen progresivamente y se hallan relacionadas, aportando cada una cierta nota más o menos precisa de lo que Merleau-Ponty pretendía expresar,

---

<sup>310</sup> La utilización de este término no es nueva, aunque sí lo es, como se verá, el significado que adquiere en el escrito merleau-pontyano. Antes que él, en un contexto filosófico similar, lo habían empleado sobre todo Ortega y Gasset y Sartre. Para una breve comparación, véase P. LAÍN ENTRALGO, *El cuerpo humano. Teoría actual*, Espasa Calpe, Madrid, 1989, pp. 275-277.



conociendo de antemano la dificultad que entrañaba la utilización de un concepto inexistente hasta entonces.

1) La primera nos la proporciona el fragmento arriba citado: la carne es el medio de comunicación entre la cosa y el vidente (o el sentiente), y es constitutivo, en la cosa, de su visibilidad (o su sensibilidad, en términos generales), y en el vidente (o sentiente), de su corporalidad. Consideremos más en detalle estos tres aspectos:

a) La carne es medio de comunicación entre sentiente y cosas sensibles; es decir, lo que hay entre ellos, pero que a la vez es constitutivo de ambos, de cada uno en su modo particular y diferente, no obstante, de ser lo mismo, de ser carne. Esta es, pues, un medio o un orden de ser, que es común (recuérdese la idea del parentesco) a sentiente y cosas sensibles. Es su parentesco, su comunidad de ser, aquello en lo que se configuran originalmente como una unidad; pero igualmente, aquello que les impide identificarse y reducirse uno al otro. Permaneciendo en el mismo plano o nivel, estando hechos del mismo tejido, son modos diferentes de ser y de comportarse esa misma realidad.

Estos modos son:

b) *Sensibilidad*: es el primer carácter de las cosas; lo que aparece en la experiencia del sentir es, antes que nada, ser-sensible.

c) *Corporalidad*: el sentiente es sensible en este sentido (algo que siente y percibe), además de serlo en el anterior (algo susceptible de ser sentido). Y el ser-sentiente-sensible es el cuerpo. Aquí, la corporalidad no es algo opuesto a la sensibilidad de la cosa, sino su contrapartida, la estructura que la soporta, así como la sensibilidad es aquello para lo que la corporalidad es.

Dos puntos adquieren aquí relieve: en primer lugar, la noción de sensibilidad deja de tener el estrecho campo de acción que le era otorgado tradicionalmente. Deja de ser solamente un nivel de la experiencia, al que

había que añadir la intelección o el entendimiento. La sensibilidad misma no carece de sentido o significación intelectual; no es ni mera materialidad tosca ni simple «impresión» ni una forma vacía de contenido. La sensibilidad, además, tal como queda delineada aquí, es *fenomenalidad*: sentir es vivir un sentido encarnado en una naturaleza; lo sentido y el sentido van de la mano, no son elementos complementarios de origen distinto, no son contradictorios y tampoco hay privilegio de uno sobre el otro.

En segundo término, el cuerpo propio adquiere un primer plano. Lo sensible está destinado naturalmente —nos decía Merleau-Ponty— a ser sentido por un cuerpo. Pero, claro está, no por un cuerpo entendido como una «cosa en sí» o como un «objeto» constituido ante la conciencia como las demás cosas del mundo; no como una suma de miembros y órganos que pertenecen exclusivamente al dominio de lo objetivo, puesto que algo así no es capaz de sentir ni percibir. Ha de serlo por el cuerpo entendido como cuerpo fenoménico, concepto que ya había sido desarrollado extensamente en la *Fenomenología de la percepción*. La consideración fenoménica del cuerpo propio, que no excluye su otra vertiente, la objetiva, sino que la integra, es la del cuerpo comprendido como campo vivo de experiencia, acción, afectividad, expresión, voluntad, etc., así como eje y nudo de sentidos y significaciones, e igualmente como anclaje existencial y vital del hombre.

A partir del análisis de la sensibilidad realizado, aún es posible ampliar ese concepto del cuerpo: el cuerpo propio es a) sensible para sí, esto es, algo sensible que, paradójicamente, está habitado por una visión, un tacto, etc., dirigidos en primer lugar hacia él <sup>311</sup>. Es también b) un sensible ejemplar, puesto que ofrece al sentir que lo habita una fórmula para hacerlo, un modo de sentir aquello que se le parece, que comparte parcialmente su manera de ser, que es sensible. Y así se lo atrae, se lo incorpora <sup>312</sup>. Por último, el cuerpo es c) sentiente-sensible.

---

<sup>311</sup> *V.I.*, pp. 178-179.

<sup>312</sup> *V.I.*, p. 179.

Merleau-Ponty pone de manifiesto así una ontogénesis del cuerpo propio a partir de la noción de carne: nace del «tejido» de lo sensible —al que pertenece originalmente— por segregación, como algo igualmente sensible; pero queda abierto a dicho tejido porque es también sentiente. Es decir: siendo sensible en continuidad con las demás cosas sensibles, es capaz de distanciarse, de doblarse sobre sí mismo y, sin perder ese contacto, esa proximidad, se convierte en sensible para sí mismo, por tanto, en autosentiente; y en el mismo momento, siendo de esta manera un sensible ejemplar, deviene sentiente en general.

Este es el papel central que tiene asignado el cuerpo. Sólo él, dice Merleau-Ponty <sup>313</sup>, puede llevarnos a las cosas mismas. Y esto es así porque consta, como las cosas en tanto que sensibles y perceptibles, de superficie y profundidad. Ni el cuerpo ni las cosas son seres planos, de una sola dimensión, ni están dados definitiva y completamente de una vez por todas. Las cosas no son el correlato de un sujeto externo y ajeno al mundo, de un sujeto puro, absoluto y desinteresado. Por el contrario, poseen unos horizontes más allá de lo visible de hecho, pero que lo sostienen y articulan.

2) En otro fragmento, sostiene Merleau-Ponty:

«El ser carnal, como ser de profundidades, de diversas hojas o diversas caras, ser de latencia y presentación de cierta ausencia, es un prototipo del Ser, del que nuestro cuerpo, el sentiente sensible, es una variante muy notable, pero cuya paradoja constitutiva está ya en todo ser visible.» <sup>314</sup>

La carne es, en consecuencia, un ser de profundidades, mantiene un juego entre presencia y ausencia, entre superficie y profundidad, que constituye la percepción y el sentido ligados a la temporalidad, y muestra

---

<sup>313</sup> *V.I.*, p. 179.

<sup>314</sup> *V.I.*, p. 179.

varias caras porque es medio común configurador de lo sensible y de la corporalidad.

Ahora bien, la nota principal de esta segunda noción es que la carne es un «prototipo del ser». La carne no es el ser, pero tampoco un ente. El ser carnal no es sólo el cuerpo propio, ni siquiera primariamente él, ni tampoco es solamente las cosas sensibles. La carne como prototipo del ser significa una forma genérica en el que el ser se presenta y que es su forma de presentarse más representativa, teniendo en cuenta que el ser mismo no puede presentarse él mismo como tal, pues esto supondría su conversión inmediata en un ente y se disolvería como ser. El cuerpo es carne, las cosas sensibles lo son también, pero ellos no son «la» carne.

El cuerpo y las cosas sensibles son formas definidas en que el ser se presenta como carne. Pero el cuerpo, dada su doble pertenencia al orden del sujeto y al del objeto, pone de manifiesto una gran cantidad de relaciones entre ambos dominios y evita las dificultades de las posturas dualistas y reduccionistas, ya que muestra que dichos órdenes se llaman y se pertenecen mutuamente. Por otra parte, si hace posible la experiencia y puede pertenecer sin contradicción a los dos, es porque, además, mantiene una distancia con ellos, pues no puede ser incluido rigurosamente y hasta el final bajo ninguno <sup>315</sup>:

a) Es algo sensible, es cosa, y de él cabe, en consecuencia, una consideración objetiva; pero en cuanto cuerpo propio en la experiencia, no pueden llevarse estas premisas hasta el final: se destaca entre las cosas y de ellas, pero no es distanciable del todo, no me puedo separar por completo de mi cuerpo y tenerlo «ahí». No pertenece completamente, por tanto, al terreno del objeto.

b) Es el sujeto sensible y de la percepción, pero no tiene las cosas sensibles delante como objetos ante una conciencia, sino precisamente como

---

<sup>315</sup> *V.L.*, p. 181.

cosas que conforman un espacio en el que el cuerpo también se mueve y que se adhieren a él y lo invaden, así como él —su campo de experiencia y acción y sus horizontes— invade las cosas, mostrándose éstas como prolongación de aquél y a la inversa, y sin que pueda establecerse en este nivel una frontera definida entre él y ellas.

El cuerpo no es, como se ha dicho, sólo sentiente ni sólo sensible, ni sujeto ni objeto, sino la Sensibilidad <sup>316</sup> o, con otras palabras, el lugar de testimonio y de cruce del sentir y del ser sentido. La estructura de la sensibilidad no se entiende más que en relación al cuerpo. En *El filósofo y su sombra* <sup>317</sup>, un artículo contemporáneo del inicio de la redacción de *Lo visible y lo invisible*, ya decía que esa descripción, la del cuerpo como cosa sentiente, que Husserl no llegó a asumir totalmente y no llevó hasta sus últimas consecuencias, trastorna por completo nuestra idea de la cosa y del mundo y conduce a una rehabilitación ontológica de lo sensible, que es precisamente lo que emprende y desarrolla Merleau-Ponty en *Lo visible y lo invisible*, desde un punto de vista muy alejado del de la conciencia constituyente, y propiamente más allá de las fronteras del pensamiento fenomenológico. Por todo ello, pensamos que es justo señalar que la falta de prioridad con que queda caracterizado el cuerpo desde el punto de vista ontológico, introducido por el examen de la carne como prototipo del ser, no es compartida desde el punto de vista de la experiencia. Patentiza una realidad única, sentiente y sensible a un mismo tiempo, que representa la sensibilidad en general: se incorpora para sí todo lo sensible, dice Merleau-Ponty, y a la vez se incorpora a sí mismo a un «Sensible en sí» <sup>318</sup>. Esta idea de *incorporación* es interesante: el cuerpo, en la consideración fenoménica, es un campo de experiencia y siente y percibe las cosas sensibles en la medida en que éstas adquieren un lugar en ese campo, esto

---

<sup>316</sup> *V.I.*, p. 181.

<sup>317</sup> «Le philosophe et son ombre», en *Signes*, Gallimard, París, 1960, vid. p.

210.

<sup>318</sup> *V.I.*, p. 182.

es, en el cuerpo mismo. Este adquirir un lugar en el cuerpo es entonces, literalmente, «incorporarse». A la vez, el cuerpo, al hacer surgir las cosas sensibles como tales, incluyéndolas en su estructura de sentido, se agrega a sí mismo, se incluye también en el ámbito de lo sensible, es decir, se «incorpora» al mundo. Pero, insistamos en esto, este movimiento único de incorporación de las cosas al cuerpo y de éste a lo sensible pone de manifiesto exactamente que en la experiencia, y antes de toda reflexión, no hay límites ni fronteras definidas entre el cuerpo y las cosas sensibles. El cuerpo es también, en cierto sentido, las cosas que siente y percibe, y éstas son, en cierta manera, el cuerpo sensorial y percipiente. Las tesis clásicas ya no nos valen: ni el cuerpo está dentro del mundo y el sujeto dentro del cuerpo ni el mundo y el cuerpo en el sujeto, entendido éste en ambos casos como algo esencialmente distinto del cuerpo y radicalmente opuesto al mundo.

3) La tercera definición de la carne viene precedida por una serie de definiciones negativas: no es «materia» (corpúsculos)<sup>319</sup>; lo visible no es «hecho» ni suma de hechos, ya se consideren como materiales, ya como espirituales, ni es «representación»; y finalmente, la carne tampoco es espíritu ni substancia<sup>320</sup>. En lugar de esto:

«Haría falta, para designarla, el viejo término de ‘elemento’, en el sentido en que se empleaba para hablar del agua, del aire, de la tierra y del fuego, es decir en el sentido de una *cosa general*, a medio camino entre el individuo espacio-temporal y la idea, especie de principio encarnado que introduce un estilo de ser dondequiera que se encuentre una parcela suya. La carne es en este sentido un ‘elemento’ del Ser.»<sup>321</sup>

---

<sup>319</sup> *V.I.*, p. 183.

<sup>320</sup> *V.I.*, p. 184.

<sup>321</sup> *V.I.*, p. 184.

Si la carne ha de entenderse al modo de los «elementos» de la filosofía griega, es porque no designa ni el ser ni los entes, no es el concepto ni la idea, pero tampoco un individuo; no representa lo absolutamente general, pero tampoco lo absolutamente concreto. La carne no es un fragmento del ser, sino un modo genérico en que las cosas concretas realizan efectivamente el ser. Aquí contribuyen las dos nociones anteriores, pues se comprende igualmente por el concepto de «elemento» el que la carne sea entendida como medio común que configura la sensibilidad de las cosas y la corporalidad del sentiente. En este sentido, es también un «prototipo» del ser o, lo que es lo mismo, una forma modélica, ejemplar, de presentarse el ser, que no puede presentarse simplemente como tal. Más aún, la carne es el primer modelo, a partir del cual podrían comprenderse otras posibles maneras de darse el ser. El ser carnal expresa y realiza el ser de modo arquetípico. Así, la carne puede concebirse como «elemento» del ser: cosa general, ni individuo ni idea, pero algo entre ambos, dándoles realidad. Y de esta forma, en cuanto medio, prototipo y cosa general o elemento, introduce un «estilo de ser» <sup>322</sup>: las cosas sensibles, el cuerpo, el entero mundo de nuestra vida, son en primera instancia carne.

Hasta aquí considera Merleau-Ponty que ha llegado a establecer un primer esbozo del dominio un tanto paradójico y nada fácil de comprender hasta sus extremos más lejanos, al que se accede con la interrogación de un tipo de experiencia sumamente familiar, pero que, como hemos visto, encierra el origen y la problemática básica que abre paso a la reflexión filosófica.

Pero antes de continuar, es preciso señalar, para una comprensión última, que toda la exposición merleau-pontyana fluctúa de un modo indefinido entre dos niveles: el de la carne como medio previo a las distinciones, y el de estas distinciones precisamente. Ambos niveles se complementan en cierta medida y se corrigen mutuamente. Y revelan determinadas asunciones que consideramos importantes y que queremos

---

<sup>322</sup> *V.I.*, p. 184.

añadir en nuestra interpretación. En particular, ponen de manifiesto dos líneas argumentativas interrelacionadas:

1) Una línea gira, como se ha visto, en torno a la noción de carne. Dos son sus pretensiones fundamentales: a) apuntar con dicha noción a una realidad originaria, aunque no entendida como principio absoluto y autoevidente, sino como lugar de indistinción de las oposiciones clásicas, suelo no distanciable sobre el que se establecerá, en todo caso, cualquier reflexión, y medio de evitar el privilegio de un orden óntico sobre los otros (Hombre, Naturaleza, Dios). Y b) redirigir la investigación iniciada en la *Fenomenología de la percepción*, e incluso en *La estructura del comportamiento*, en un sentido ontológico. En fin, el camino de la carne es el de la ontología <sup>323</sup>. En cierta manera, este camino resulta algo paradójico y extraño en el pensamiento de Merleau-Ponty, pues aunque éste necesitara una orientación y una referencia al ser, también es verdad que retoma la línea de un cierto proyecto de fundamentación última, al modo tradicional, en la idea del ser; pero al mismo tiempo, Merleau-Ponty no deja de insistir en que no es posible hacer ontología más que indirectamente (la crítica a Heidegger es aquí patente): sólo hay cierto alcance del ser a través de los entes y de la experiencia de ellos, lo que significa que la reflexión sobre el ser lo es en realidad sobre su fenómeno, que jamás puede mostrarlo a él mismo, con lo que, en el fondo, está validando la otra línea.

2) La segunda línea argumentativa se define por las distinciones en que se resuelve la carne. Atiende, entre otras, a las nociones visibilidad e invisibilidad, y a las de sensibilidad o fenomenalidad y corporalidad. Y se convierte en el auténtico lugar de la crítica, pues en la medida en que lo

---

<sup>323</sup> Por su parte, R.C. KWANT, *op. cit.*, p. 63, piensa que la utilización del concepto de «carne» muestra claramente el paso de Merleau-Ponty hacia una dirección metafísica, dada la búsqueda que se emprende en su última obra del principio de la unidad del Ser. Su metafísica intenta encontrar su base en el orden de lo corporal, pero no es materialista, porque la *carne* envuelve lo material y lo espiritual como algo inseparable, como una realidad original indivisa.



sensible (el mundo) y el cuerpo (la subjetividad) están fundados a partir de la carne, lo que hace Merleau-Ponty es proporcionar una ruta o un paso desde la ontología a la teoría del conocimiento <sup>324</sup>, poniendo también en claro que su base o fundamento es una teoría de la experiencia en sentido amplio (percepción, acción, afectividad, voluntad, estética, etc.). Este nivel constituye, por tanto, la base de la filosofía en cuanto crítica, dada su condición de suelo primero y terreno irreducible de la posibilidad, la efectividad y la validez.

### 3. Intersubjetividad e intercorporalidad

Hasta este momento, Merleau-Ponty no se ha extraviado de su plan inicial de instalarse en una experiencia familiar, como es la sensibilidad (el sentir), la cual era posible describir —y se debía describir— sin necesidad de acudir a teorías que prejuzgaran aquello que tenían que desentrañar, y que, además, permanecía en el plano de lo individual. Igualmente, se ha mantenido en la superficie de lo sensible o, para emplear sus términos, en lo *visible* (en sentido restringido), sin haber entrado aún explícitamente (pues era inevitable el hacerlo implícitamente) en la profundidad o lo *invisible*. Entendiendo, claro está, que esta división es un recurso de la reflexión, pues se trata de una realidad originalmente indivisa.

En el texto que estamos analizando, el paso de lo visible a lo invisible, la introducción del problema de la profundidad de toda superficie

---

<sup>324</sup> En esto también supone el pensamiento de Merleau-Ponty la superación de una de las mayores lagunas de la filosofía heideggeriana.

sensible y de experiencia, vienen precedidos por el tránsito por el ámbito de la intersubjetividad.

Merleau-Ponty quiere pensar que si las nociones de carne y de lo sensible se han de reconocer como ha expuesto previamente, entonces es igualmente posible: 1) que lo mismo que ocurre en el caso propio ocurra en el de los otros hombres, esto es, que haya otros cuerpos sentientes y sensibles como el mío, lo que representa la configuración de los otros; y b) que haya intercorporalidad, lo que constituye la configuración de una relación interhumana en el plano de la experiencia y del mundo vital <sup>325</sup>.

El cuerpo propio, como cuerpo fenoménico, abre un campo o un espacio único de experiencia y de sentido, en el cual los diversos «miembros» y «órganos» operan —como ocurría con los diferentes sentidos— sinérgicamente, accediendo por tanto, y a pesar de su diversidad objetiva (dos manos, dos ojos), a cosas y realidades únicas (y no dobles, por ejemplo), funcionando entonces como un solo órgano de experiencia <sup>326</sup> y sin que ello impida, por la misma razón de la apertura de un espacio único, el que una sola mano o un solo ojo accedan también, cuando actúan sin su pareja, a las cosas sensibles. Esto implica la superación de la teoría de la intencionalidad <sup>327</sup>, es decir, de la dualidad objetiva de «acto de conciencia» y objeto, y su exigencia de que a todo acto de conciencia singular le corresponda un objeto también singular como correlato, para pedir a continuación una síntesis de los diferentes actos discretos y así querer explicar cómo es posible la constitución de un objeto único y completo a partir de la acción convergente de un sujeto lógica y realmente desimplicado, cuando resulta que en la experiencia (irreducible en cuanto tal) encontramos los fenómenos ya configurados y las cosas presentes de antemano en su unidad (unidad que no proviene de una composición o suma, pues, al contrario, todo componente deriva de un análisis efectuado a partir

---

<sup>325</sup> *V.L.*, p. 185.

<sup>326</sup> *V.L.*, p. 186.

<sup>327</sup> *V.L.*, p. 186.

de la cosa efectivamente vivida). La unidad pre-reflexiva del cuerpo fenoménico sostiene la de la experiencia, y en todo operar subjetivo hemos de responder siempre al mundo ya constituido.

Esta superación implica consiguientemente la de la filosofía de la conciencia y su insularidad. Así, se pregunta Merleau-Ponty que si hay sinergia entre los miembros de mi cuerpo y entre los diferentes sentidos, por qué no habría de existir entre diferentes cuerpos <sup>328</sup>. En realidad, esto sólo puede ser pensado a partir de las nociones de sentir y sensibilidad que se han desarrollado, según las cuales las cosas son antes que nada sensibles, es decir, susceptibles de ser sentidas en general, y, en consecuencia, no necesariamente sólo por mí, sino en cualquier experiencia posible o, lo que es lo mismo, por otros cuerpos sentientes.

Merleau-Ponty observa en este punto que no es totalmente cierto que las notas sensibles (colores, relieves táctiles, etc.) sean por entero individuales y las de los otros, consecuentemente, inaccesibles para mí. De las que tienen otros hombres puedo tener yo, no una idea, una imagen ni una representación, sino «como la experiencia inminente», sólo con mirar un paisaje o hablar de él con alguien, pues puede hablarse de una «operación concordante» de su cuerpo con el mío <sup>329</sup>.

La dificultad de comprender con precisión la idea de una experiencia «inminente» puede, en cierta medida, compensarse con la relativa claridad de la de «operación concordante» del cuerpo propio y el de otros hombres, que creemos poder desarrollar como sigue: no significa que puedan actuar como miembros diferentes de un mismo organismo, sino que indica que si hay intersubjetividad es porque hay *intercorporalidad* y porque dos o más cuerpos sentientes y sensibles pueden abrirse a un espacio de experiencia común, no compartiendo contenidos individuales actuales, como imágenes o representaciones idénticas, sino teniendo cada uno su propio

---

<sup>328</sup> V.I., p. 187.

<sup>329</sup> V.I., p. 187.

campo completo (como cada mano o cada ojo tiene el suyo si actúa independientemente), y articulando éste sobre el campo único, más amplio, y al que están abiertos por igual, que consiste en el saber de fondo y los horizontes de experiencia que configuran exactamente la parte invisible del mundo vital y experiencial, la profundidad o el sentido, que a través de esos horizontes, las posibilidades abiertas y las dimensiones típicas de la visibilidad y la sensibilidad, sostienen lo visible y se manifiestan a su través.

En realidad, para Merleau-Ponty no existe el problema del *otro yo*, ya que no se trata de que uno mismo o el otro vea y sienta, sino que la sensibilidad general aparece como eje de la situación intersubjetiva, estableciendo un «campo presuntivo» de lo sensible, que se extiende más lejos de lo sentido (de lo visto, oído, tocado) actualmente <sup>330</sup>, es decir, que abarca los horizontes, lo invisible en términos generales, más allá de lo que cada cuerpo puede obtener por sí mismo en una experiencia singular. Y porque es presuntivo, porque va más allá de lo estrictamente visible y es más rico e inagotable, puede ser común, puede ser compartido en cierto modo y ser un terreno intercorporal en el mundo de experiencia abierto a desarrollos diferentes, pero no sin conexión.

#### 4. Visibilidad e invisibilidad. Palabra y lenguaje

Lo invisible es el sentido, el *lógos* del mundo sensible, su «otra cara» o su reverso:

«El sentido es *invisible*, pero lo invisible no es lo contradictorio de lo visible: lo visible tiene ello mismo un armazón de invisible, y lo

---

<sup>330</sup> *V.I.*, pp. 187-188.

in-visible es la contrapartida secreta de lo visible, no aparece más que en él.» <sup>331</sup>

Con la introducción explícita de la temática del sentido, aparecen el hablar y el pensar, que ya vimos cómo en la *fenomenología de la percepción* no eran realidades absolutamente distintas. Y aparecen en relación con el «mundo silencioso», como le gusta a Merleau-Ponty denominarlo, es decir, en el mundo de la experiencia sensible. Ahora bien, es necesario hacer hincapié sobre la incomprensión profunda que supondría el tomar como opuestos e independientes los dos planos que entran en juego en nuestra experiencia básica: lo visible y lo invisible, la superficie de lo sensible y su profundidad, su dimensión de sentido. No cabe afirmar que la visibilidad y la invisibilidad sean elementos contradictorios ni separados. No existirían el uno sin el otro. El pensamiento está ya siempre en el sentir, en su infraestructura, pero no como algo que se le une, no como suma de significaciones puras independizables de la realidad fáctica en la que aparecen, sino como el reverso del sentir mismo, como algo perteneciente a su naturaleza. El pensamiento no estaba antes —el sentir no es un modo del pensar (racionalismo)—, ni se genera después —a partir del sentir (empirismo)—: «Es necesario ver o sentir de alguna forma para pensar, y todo pensamiento conocido por nosotros le acontece a una carne» <sup>332</sup>.

De manera que la experiencia sensible, así como la literatura, la música, las pasiones y no menos que la ciencia, son exploración de una invisibilidad y revelación de un mundo de ideas <sup>333</sup>. Pero esta invisibilidad, estas ideas del mundo sensible y de esos otros dominios no son ideas separadas, con una existencia independiente o independizable, ya que no pueden desprenderse de las apariencias sensibles, de la visibilidad en que se dan. Lo sensible es su medio de presentación; es literalmente su encarnación, y sin ella, sencillamente, no existirían (como tampoco existiría

---

<sup>331</sup> *V.I.*, p. 269 (nota de trabajo de noviembre de 1959).

<sup>332</sup> *V.I.*, p. 191.

<sup>333</sup> *V.I.*, p. 196.

sin ellas lo sensible). En efecto, la experiencia sensible, la literatura, la música, las pasiones, nos hablan, tienen su lógica, su coherencia, no son un sinsentido, no carecen de *lógos*. Pero este sentido, esta idealidad de la que habla Merleau-Ponty, tiene un modo de existencia que no es el de la entidad positiva, visible o sensible. No es que sea invisible de hecho, esto es, potencial o hipotéticamente visible (desde otro lugar, en otro momento, lo que he visto en el pasado o veré en el futuro pero que no veo en este instante, lo que otros pueden ver, etc.), sino que es invisible de derecho, y todo intento por hacerlo aparecer ante la mirada lo oculta. Ahora bien, tampoco carece de realidad ni es accesible para una intuición pura, para una inspección de la mente: su modo de presentarse es hacerlo en las cosas sensibles, hasta el punto de poder afirmar que lo sensible es la proto-presentación de algo impresentable, de una visibilidad inminente, pero nunca cumplida efectivamente (recuérdese que en esta inminencia se fundamentaba el campo común de la experiencia para la intersubjetividad)<sup>334</sup>. De hecho, no podríamos conocer mejor estas ideas si nouviésemos cuerpo <sup>335</sup>. En definitiva, el sentido está encarnado. La significación que encontramos en lo sensible es intrínseca a ello. Lo sensible es un «texto originario» que no puede estar desprovisto de sentido <sup>336</sup>. Las ideas se hacen accesibles *en* lo sensible y sólo en ello. No están en otro lugar ni, propiamente, en ningún lugar, sino presentes en lo sensible, sin ser ellas mismas sensibles. Esta clase de idealidad no es, en fin, extraña a la carne, sino que le da a ésta sus ejes, su profundidad, sus dimensiones, y realiza la unidad del cuerpo, la del mundo y la de cuerpo y mundo <sup>337</sup>.

Pero entonces resulta inevitable preguntarse cómo, por encima de la experiencia sensible y de sus ideas, pueden establecerse otras ideas, las

---

<sup>334</sup> Cf. *V.I.*, pp. 281 (nota de trabajo de enero de 1960) y 300 (nota de trabajo de mayo de 1960).

<sup>335</sup> *V.I.*, p. 196.

<sup>336</sup> Cf. *S.C.*, p. 228.

<sup>337</sup> *V.I.*, p. 199.

«ideas de la inteligencia». Cómo es posible, ahora que se ha rechazado la segregación dualista de lo sensible y del sentido, del mundo y la subjetividad, el salto de la idealidad descrita y que Merleau-Ponty llama «idealidad de horizonte» a la «idealidad pura» <sup>338</sup>. Este salto por el que se pregunta es la comprensión, en su lugar, de la cultura y del conocimiento sedimentado, como un conjunto de ideas formuladas y más o menos enunciadas, que se constituyen como segunda naturaleza del hombre y se hallan presentes en todas sus actividades y en su visión del mundo. Se trata de lo que en la *Fenomenología de la percepción* llamaba el espacio o el mundo humano, y que tenía que ver con las adquisiciones comunes y con el tránsito entre la palabra hablante y la palabra hablada.

Esta otra idealidad, sin embargo, brota también en las articulaciones del cuerpo y de las cosas sensibles, se desliza por caminos que no ha abierto ella misma. Es más, se mueve en el interior y a partir del campo abierto por el sentir y el mundo sensible. Y tampoco carece de carne, no está exenta de existencia encarnada ni libre de estructuras de horizonte. Ahora bien, moviéndose dentro de este espacio, toma forma en otra carne y otros horizontes. Esta carne es el lenguaje. Es como si la visibilidad, la sensibilidad del mundo sensible, dice Merleau-Ponty, cambiara de cuerpo y se instalara en uno menos pesado, más manejable <sup>339</sup>.

Pero entonces hay que reintroducir la distinción del *lenguaje operante*, *hablante* o la *palabra viva* y el lenguaje como sistema de relaciones objetivas, el *lenguaje hablado*. El lenguaje puede, por su organización, por poseer una malla propia, encerrar un sentido. Y lo hace sobre todo, según afirma Merleau-Ponty, cuando es «lenguaje conquistador, activo, creador», cuando, en sentido fuerte, se dice algo, cuando el artista crea una obra de arte o el escritor escribe un libro. El lenguaje como conjunto de relaciones objetivas y explícitas entre signos y significados es un resultado de ese otro lenguaje operante. La notación musical, por

---

<sup>338</sup> *V.I.*, p. 200.

<sup>339</sup> *V.I.*, p. 200.

ejemplo, es una abstracción, un retrato abstracto de la entidad musical, del sentido de una pieza de música <sup>340</sup>. El lenguaje como sistema ideal objetivo es un fragmento del mundo, una reducción, mientras que la palabra operante es *parte total*. La palabra tiene sentido, no porque posea la disposición o la organización objetiva que puede descubrirse después, sino que esta organización se puede descubrir porque la palabra tiene ya sentido. Y lo tiene porque el lenguaje surge siempre de un medio de Palabra operante en general, de *lógos*, de sentido, que es el reverso también de la Sensibilidad general.

Esto significa, entonces, que podemos distinguir un *cuerpo vivo del lenguaje* (la palabra) y un *cuerpo objetivo* del mismo, que se nutre del primero. El lenguaje se configura como un «cuerpo vivo», entre otras razones porque dispongo de él como dispongo del cuerpo: de una manera irreflexiva y como suelo de todo sentido expresable y comunicable. Las posibilidades del lenguaje, que abarca para mí todo mi mundo vital, y no solamente lo real en él, sino también lo imaginable, los recuerdos, etc. (aunque no conozca todos los vocablos de mi lengua materna ni sea capaz de emplear todos sus recursos), son un campo de disposiciones en relación a una praxis posible. Son «potencias» mías y potencias de un mundo, en el sentido de la expresión y la comunicación, como son potencias mías y de un mundo las de mi cuerpo, en el sentido de la percepción. Así, el cuerpo vivo del lenguaje es también «la otra cara» del cuerpo vivo propio, puesto que ambos me abren a un único y mismo mundo. Igualmente, percibir y hablar se muestran entonces como originalmente diferentes de conocer, y lo que queda por averiguar es cómo sus realizaciones se separan de ese suelo o campo original y se instalan en el terreno de las formas culturales y de la idealidad del segundo tipo; cómo los «objetos», las «significaciones» y los «significantes» se mezclan y se confunden con las producciones del conocimiento. Es aquí, por tanto, donde se hace necesario un estudio

---

<sup>340</sup> *V.I.*, p. 201.



especial tanto de la historicidad en relación con el sentido, como de la configuración intersubjetiva de los conocimientos.

En una nota de trabajo de diciembre de 1959, Merleau-Ponty es algo más claro que en el texto en principio definitivo:

«Así como la estructura sensible no puede ser comprendida más que por su relación al cuerpo, a la carne, la estructura invisible no puede ser comprendida más que por su relación al lógos, a la palabra.»<sup>341</sup>

Cuerpo y palabra son los ejes alrededor de los cuales se organiza el mundo de la experiencia en cuanto articulación de visibilidad e invisibilidad, pero no como dos elementos o componentes yuxtapuestos uno junto al otro, sino entrecruzados en una realidad indivisa, que la reflexión separa para tematizarlos.

Lo visible, lo sensible en general, tiene un armazón de sentido que no es ajeno a la palabra. De otra manera: lo sensible es la encarnación de un sentido, y éste se organiza en relación a la palabra. que a su vez no se halla exenta de lo sensible, no opera en el vacío, su sentido es sentido de algo y sólo puede hacerse de alguna manera presente en lo sensible mismo. Lo sensible es la superficie de una profundidad que la está sosteniendo, que le proporciona un esqueleto o una estructura interna, una sistematicidad, un estilo, unas dimensiones típicas. Pero al mismo tiempo, el sentido lo es de una realidad con volumen, le da una forma de ser a algo que se presenta efectivamente en el mundo, y de esta manera, ocultándose detrás de ciertas manifestaciones de lo que es, de lo que significa, queda indicado en lo sensible, en lo presente, y se transparenta a través de ello, aunque las manifestaciones no lo agotan.

---

<sup>341</sup> *V.L.*, p. 277.

Por otra parte, el sentido invisible es igualmente el almacén de la palabra <sup>342</sup>, y ésta se convierte en el hogar de las ideas, del pensamiento. Esto quiere decir que al igual que la palabra operante es encarnación del sentido intrínseco en lo sensible, esa misma palabra operante se encarna a sí misma cuando es efectivamente proferida y, más aún, cuando es de alguna manera fijada; el lenguaje en general es una cierta encarnación de la palabra que es sentido o *lógos* del mundo sensible, se convierte en la fijación de un fragmento de palabra viva, que tampoco la agota; consiste en extraer del tiempo y de la historia viva de un hombre o de una colectividad una expresión concisa de su experiencia, de su comportamiento, de sus deseos, sus pasiones, su mundo vital en general, y así configurar un momento de una cultura, de un saber institucionalizado.

A este respecto, podemos añadir la interpretación y la ampliación de Merleau-Ponty de un aspecto del escrito husserliano acerca del origen de la geometría, que hemos comentado, en uno de sus *Resúmenes de cursos*<sup>343</sup>: la aparición del texto escrito, por ejemplo, ocasiona un cambio esencial: es comunicación virtual, palabra de X a X, no llevada por ningún sujeto vivo, perteneciente por principio a todos. Y en tal medida, evoca una palabra total, el medio de palabra general que invade el mundo sensible y de la experiencia, y torna en ser ideal el sentido de las expresiones. Ahora bien, el sentido del escrito es también un sentido petrificado, sedimentado, latente o durmiente, en tanto que no sea «despertado» por una subjetividad viva. La idealidad es un término —aunque no definitivo— de un proceso histórico, de la historicidad relativa a la vida sensible y a la actividad humana, y por eso el sentido idealizado por el escrito pide que sea retomado por una palabra operante y viva, re-creadora, siendo así encuadrado de nuevo en el

---

<sup>342</sup> *V.I.*, p. 277.

<sup>343</sup> *Résumés de cours. Collège de France 1952 - 1960*, Gallimard, París, 1968, p. 166, (traducciones: *Filosofía y lenguaje. Collège de France, 1952 - 1960*, Proteo, Buenos Aires, 1969; y *Posibilidad de la filosofía: Resúmenes de los cursos del Collège de France 1952 - 1960*, Narcea, Madrid, 1979).

tiempo, en una historia, en una vida, lo cual es el significado primero del concepto de interpretación. A la vez, la diferencia entre palabra y lenguaje como sistema de relaciones objetivas, así como entre palabra y escrito va más allá, pues indica la transgresión metódica que supondría que aquélla fuera tomada como formando parte de la noción del segundo. Una filosofía de la palabra no puede considerarse como una parte o una subdivisión, junto con la escritura, de la expresión, ya que es independiente en tanto que, como lenguaje hablado (implica la estructura del diálogo), es una modalidad existencial, y en términos generales es la otra cara de la percepción <sup>344</sup>. Pero es que aún sugiere más: la palabra es un concepto que recoge la noción del hablar, pero es más amplio: supone la estructura o la articulación misma del pensamiento y la intelección en sus niveles primarios. Pensar es, en primer lugar, una forma de «hablar», aunque sea hablarse a sí mismo.

Pero el pensamiento merleau-pontyano se detiene aquí. Su obra inacabada nos impide ver cómo podría haberse desarrollado lo que, en realidad, no queda más que planteado, aunque el planteamiento de las cuestiones y los problemas supone ya un enfoque. Aún quedaría, entre otras cosas, por analizar todavía más el complejo de relaciones de todos los «poderes» del cuerpo, pues ya hemos dicho que, por ejemplo, para el lenguaje se abre su campo propio a partir del de aquél: «Si se explicitara completamente la arquitectónica del cuerpo humano, su armazón ontológica, y cómo se ve y se oye, se vería que la estructura de su mundo mudo es tal que todas las posibilidades del lenguaje están ya ahí dadas» <sup>345</sup>. Quedaría, por tanto, por esclarecer en detalle el significado y las articulaciones de la mediación de la experiencia corporal por la palabra, y de ésta por aquélla,

---

<sup>344</sup> Vid. RICHARD L. LANIGAN, *Speaking and Semiology. Maurice Merleau-Ponty's Phenomenological Theory of Existential Communication*, Mouton, La Haya y París, 1972, p. 155.

<sup>345</sup> *V.I.*, p. 203.

así como el paso del sentido perceptivo al lingüístico y de la palabra al lenguaje, al conocimiento y a la cultura <sup>346</sup>.

---

<sup>346</sup> Que era intención de MERLEAU-PONTY adentrarse en este último problema lo muestran, no sólo su reconocimiento de la ausencia de un desarrollo, p.e., *V.I.*, pp. 229-230, sino también las últimas palabras del último de sus *Resúmenes de cursos*, edición citada, pp. 179-180: «Esto [la temática de la sensibilidad y de la carne, el entrelazo y la indivisión del sentir] conduce a la idea del cuerpo humano como simbolismo natural, idea que no es un punto final y, al contrario, anuncia una continuación. ¿Cuál puede ser la relación de este simbolismo tácito o de indivisión y del simbolismo artificial o convencional que parece tener el privilegio de abrirnos a la idealidad, a la verdad? Las relaciones del logos explícito y del logos del mundo sensible serán el objeto de otra serie de cursos.»

## CONCLUSIONES

La filosofía husserliana de la *Crisis* se debate en la tensión entre, por un lado, el giro de la fenomenología hacia la historia, la corporalidad y la cultura, es decir, hacia el mundo de la vida y sus estructuras, y por otro, el ensayo de llevar hasta las últimas consecuencias una manera de comprender una filosofía transcendental, sobre el presupuesto del sujeto entendido como el fundamento último y absoluto de la experiencia y la existencia humanas, con el objetivo de realizar un ideal particular de filosofía, entendida como ciencia rigurosa y primera.

Ambos movimientos pertenecen por igual a la pretensión de Husserl de invertir y superar la situación de crisis que vivían la cultura y el hombre europeos a comienzos del siglo XX. Esta crisis la cifraba Husserl en la crisis de algunos de los ideales y las convicciones de la Edad Moderna. Pero hemos visto que el concepto de Modernidad que manejado en la *Crisis* se extendía también a ciertas consecuencias de esos ideales en la época inmediatamente posterior. Y hemos advertido igualmente de la estrechez del mismo concepto, que, para empezar, reducía la mencionada crisis a una crisis intelectual, de cierta forma de valer las ciencias para la vida humana y de la filosofía.

Y hemos comprobado también cómo esos dos movimientos chocan entre sí y hacen surgir un gran número de paradojas que finalmente conducían a oscurecer tanto la comprensión de la idea de subjetividad que el pensamiento husserliano quería establecer, cuanto la relación entre el hombre y su mundo. En efecto, la idea husserliana de subjetividad oscilaba finalmente entre los aprioris del mundo vivido por el sujeto, que también eran aprioris suyos, y la fundamentación última y exclusiva de toda la vida subjetiva y del mundo en un sujeto absoluto, pensado como conciencia constituyente.

A lo largo de los diferentes capítulos que hemos dedicado a la *Crisis* de Husserl hemos podido advertir la importancia decisiva del concepto de mundo como horizonte universal y como presupuesto de toda la vida subjetiva del hombre. Esta idea significaba la inclusión del sujeto en un marco más amplio que el de la conciencia de algunas de las filosofías modernas y contemporáneas, incluida la del propio Husserl (tanto la de sus obras anteriores, como la que se desprende del final de la tercera parte de la *Crisis*). Significaba la inclusión del sujeto, en cuanto sujeto percipiente, en la realidad percibida, a través de la experiencia de su propio cuerpo; en cuanto sujeto histórico, en la historia sobre la que se reflexiona; como sujeto social, en una comunidad intersubjetiva y en una cultura, desde la que retoma y reactiva en cada momento las tradiciones y adquisiciones comunes, las capacidades expresivas, las teorías y, en fin, la comprensión global y abierta del mundo y de sí mismo.

Esta noción husserliana del mundo y del sujeto suponía ya una crítica sólida al objetivismo moderno y al positivismo del siglo XX, que surgía, según Husserl, de él. A la vez, se planteaba así un lugar de encuentro entre ciencia y vida, así como entre ciencias naturales y ciencias humanas, que Husserl consideraba que se había roto. Y ello pretendía conseguirlo al reconducir el mundo de la ciencia al mundo de la vida, por entender que el mundo de la ciencia era el resultado de una idealización operada sobre la base del mundo que está dado para nosotros como convicción primordial en la vida cotidiana. Si se dejaba clara esta relación, pensaba Husserl que el

positivismo no podría ya reivindicar una posición privilegiada en la explicación y la comprensión del mundo.

En consecuencia, nos parece que el concepto husserliano del mundo de la vida quería ser un punto importante para entender la forma en que la subjetividad podría ser pensada sin dejarse atrapar por algunos de los inconvenientes de ciertas aproximaciones al tema del sujeto. Significa la integración del sujeto en el mundo y la definición de éste como mundo humano, como el que vale y tiene sentido para los sujetos, sin reducirse meramente al pensamiento. Las diferentes dimensiones que organizan y estructuran el sentido del mundo son el correlato de las modalidades del sujeto de tener un mundo. Todas expresan entonces las posibilidades y los límites de los sujetos y de su mundo, esto es, de su realación.

Por eso nos ha parecido que la labor que la fenomenología se encomendaba, desde el punto de vista expuesto, era el análisis de las relaciones entre la subjetividad y el mundo de la vida. Precisamente porque para Husserl parecía primar justamente la relación entre el hombre y su mundo, el concepto del mundo de la vida se tenía que ver como un espacio humano. Y esto significaba para Husserl que se trataba de un espacio que el hombre encuentra siempre como algo previamente organizado. Tenían que explorarse, en este sentido, las estructuras que, entendidas como *aprioris* del mundo de la vida, le hacían ser un mundo de posibilidades perceptivas, activas, expresivas, como mundo intersubjetivo, histórico, cultural. Y de ahí que, correlativamente, el sujeto no pudiera caracterizarse en exclusiva como sujeto pensante, sino que debía acoger a la vez las nociones de sujeto corporal, perceptivo, activo, hablante, histórico y social.

Pero por los mismos motivos hemos creído oportuno criticar la última reorientación de Husserl hacia un transcendentalismo radical, en el que el modelo de la conciencia constituyente ejercía su máxima influencia. Nos parece que la filosofía de la conciencia representa un camino insuficiente. Pues aunque ya reconoce que toda conciencia es también autoconciencia al ser siempre conciencia de algo, de una realidad vivida

como tal, a pesar de los cambios constantes de la experiencia, le faltaba la referencia inversa de esa realidad al sujeto, o, en general, del mundo al sujeto, que hace que éste no sea la expresión de un pensamiento puro, separado radicalmente de su encarnación, de sus intereses y motivaciones vitales. Y además esta versión de la fenomenología sucumbía finalmente a una pretensión científica de la idea de filosofía, que no está de acuerdo con la convicción previa de tener que reorientar la filosofía misma hacia la vida y hacia el sujeto viviente.

En efecto, al argumento de un sujeto-conciencia puro como autopoición absoluta que pone el mundo también absolutamente se le escapa siempre la profundidad de las dimensiones del sujeto viviente. Y se le escapa asimismo la visión clara de lo que debe ser una reflexión de los límites de la propia reflexión, en este caso, de la fenomenología. Aunque Husserl emprende esta tarea, en ningún momento advierte el contraste que existe entre su ambición por una reflexión completa, que permitiría supuestamente el método de la reducción fenomenológica, y la inevitable inserción del sujeto que lleva a cabo esa reflexión a la realidad misma sobre la que reflexiona, y de la que no puede distanciarse por entero.

Aquí es justamente donde se sitúa en un momento inicial Merleau-Ponty. Hemos reconocido en su filosofía el intento de llevar al extremo las premisas contenidas en el análisis husserliano del mundo de la vida. Y aunque el lenguaje de la *Fenomenología de la percepción* es aún tributario de la filosofía de la conciencia y sus dualidades, esta obra es también una crítica de las insuficiencias de Husserl.

Toda la *Fenomenología de la percepción* es una larga exploración de los supuestos sobre los que se han apoyado algunas de las principales líneas del pensamiento no sólo filosófico, sino también psicológico, desde Descartes hasta Husserl y algunos de sus contemporáneos como Heidegger y Sartre. En este sentido, es también una reestructuración de los parámetros sobre los que habría que volver a pensar, a juicio de Merleau-Ponty, el concepto de subjetividad y la relación entre ésta y el mundo vivido.



Merleau-Ponty añade, además, a la investigación de Husserl una perspectiva existencial. Hemos definido su pensamiento como una filosofía de la situación o del punto de vista. Y toda su concepción del hombre se expresa en la fórmula «ser vertido al mundo», que, entre otras cosas, supone la sustitución de la primacía del «yo pienso» por la del «yo puedo». Es decir, significa la puesta en escena de un primado de la condición práctica del hombre y del mundo humano como espacio de posibilidades prácticas.

Merleau-Ponty es, en todo esto, insistente con un aspecto de la cuestión: la centralidad de la corporalidad humana. El tema del cuerpo propio articula relamente cada una de las diferentes partes de la *Fenomenología de la percepción*. Hasta el punto de poder afirmar que toda esta obra es un enorme estudio del papel del cuerpo en la experiencia humana. Pero Merleau-Ponty hace crecer la noción del cuerpo desde el punto de vista fenomenológico-existencial, de modo que puede afirmarse igualmente que el cuerpo es, para él, el eje alrededor del que gira también la existencia entera del hombre. El cuerpo no es sólo el sujeto de la percepción, sino asimismo una forma de estar el hombre orientado afectivamente hacia los otros, y es un simbolismo del mundo cultural, en la medida en que toda la expresividad humana se fija también en él y a los usos e instrumentos que crea para sí.

Al cuerpo subyace en todo esto una unidad que es correlativa de la unidad del mundo vivido. Y ambos no son sino resultados abstractos de una unidad previa. De ahí que el estudio del mundo vivido represente para Merleau-Ponty la culminación de la teoría del cuerpo, así como la de la teoría de la experiencia y la existencia humanas.

Pero se ha visto que la investigación merleau-pontyana quedaba presa finalmente en algunas de las trampas de la fenomenología en general. Para ésta, el problema de la intersubjetividad no acaba de aclararse del todo, pues aunque el mundo vivido se interpreta como presupuesto de la vida de experiencia de los sujetos, y es ya intersubjetivo, está ya previamente organizado según las adquisiciones, las tradiciones y los instrumentos de la

cultura, también es verdad que la reflexión desde la que esto se pone en evidencia se asienta sobre la experiencia de un sujeto único, que es el que reflexiona.

Por eso no queda tampoco realmente superada la oscuridad de la relación entre el nivel de las acciones personales y el fondo impersonal del hombre, adherido a una vida natural y anónima del cuerpo propio. Y por ello, tampoco queda claro cómo la subjetividad puede ser definida como la relación entre un *cogito* tácito, que tal como surge pasa a convertirse necesariamente en un *cogito* expreso o expresado. De hecho, Merleau-Ponty no expone en ningún momento cómo puede realmente la investigación fenomenológico-existencial recuperar en la reflexión el momento irreflejo. Sobre todo una vez que ha admitido que el sujeto es tiempo, que el tiempo vivido se organiza en torno al primado del presente, y que todo presente se convierte de inmediato en pasado, por lo que el sujeto sólo puede comprenderse a sí mismo recuperando ese pasado. Porque entonces queda claro que el presente y el pasado no pueden coincidir exactamente, y que siempre se pierde algo en el camino, que es justamente el vivir mismo del presente. Antes que aclarar eso, confía quizá en exceso en las ventajas de la descripción. Pero pensamos que sólo con ésta no se logra nunca despejar el equívoco aparente de un cuerpo que es sujeto y que al mismo tiempo se desconoce como tal, que actúa siempre a partir de una situación en la que se encuentra instalado, pero de la que el sujeto no se siente autor, pues encuentra ya hecha.

De ahí que pensáramos que la conclusión del último capítulo de la *Fenomenología de la percepción* parecía ser la afirmación del carácter ambiguo de la subjetividad, del mundo y de la relación entre ambos. Al final del apartado que le hemos dedicado, hemos creído que quizá lo mejor de Merleau-Ponty estribaba en haber puesto de manifiesto con claridad la realidad del hombre como situación, como instalación en la historia y en el mundo. Pero también nos parecía que no quedaba suficientemente claro por qué la subjetividad sólo puede ser ambigua y, sin embargo, tiende a superar su ambigüedad, a rebasarse como proyecto que recoge toda una línea de

tiempo, a alcanzar certezas y valores que no pretenden ser meramente relativos, sino que sean en principio compartibles y que tomen una especie de autonomía y de solidez en la cultura.

El problema final reside en una pregunta tanto por la aportación verdaderamente positiva y original de Merleau-Ponty, cuanto por su misma idea de filosofía. Pero la misma manera de plantear la estructuración de su obra aleja expresamente la posibilidad de una respuesta. La *Fenomenología de la percepción* está construida con intención de ser una obra abierta. Pero también algo indefinida. Discute continuamente algunas líneas del pensamiento que va desde Descartes hasta la mitad del siglo XX, y pretende alcanzar una posición que extraiga dialécticamente los valores que las posturas encontradas poseerían, pero que sólo tienen valor al ser comprendidas como un momento parcial, que sólo se sostiene con la posición opuesta.

Merleau-Ponty no busca verdaderas soluciones, porque parece aceptar que no las hay. Pero esto deja su pensamiento en una situación de relativa debilidad. Es un pensamiento no formulado, que no afirma nada concreto. Si bien es verdad que también queda abierto e inacabado, y eso hace de él un pensamiento más vivo si cabe que el que se recoge en un sistema firme. Para él, la filosofía no parecía tener otra función que la de reeducar nuestra comprensión del mundo y de nosotros mismos.

Por último, aunque es justamente el equívoco mencionado entre la verdadera capacidad del sujeto que describe su vida irrefleja y la reflexión por la que hace efectiva esa descripción una de las cuestiones que Merleau-Ponty trató de esclarecer en el fragmento analizado de *Lo visible y lo invisible*, su filosofía de la carne no alcanza, según nos parece, en parte por no estar acabada, una exposición verdaderamente más definida que la de la *Fenomenología de la percepción*, aunque, eso sí, añade a la visión de la subjetividad sostenida en la *Fenomenología de la percepción* una perspectiva ontológica, que quizá le faltara a aquélla.

No obstante, estos resultados no son el signo de un cierre definitivo de las posibilidades contenidas en la reflexión y en los temas tratados por Husserl y Merleau-Ponty. Sus posturas han de tomarse como vías abiertas hacia reflexiones parciales aún inconclusas, una vez que se desprenden de su dependencia de un método concreto. Varias de las tomas de posición más relevantes desde mediados del siglo XX en el marco de la filosofía europea continental han contado explícita o implícitamente con los puntos de vista de los autores a los que nos hemos acercado.

A este respecto, puede señalarse el ascendente husserliano y merleau-pontyano de un gran número de cuestiones de la hermenéutica de Gadamer, como su crítica del objetivismo y del representacionismo, y su intento por elucidar la comprensión humana del mundo; la importancia de la historicidad y de la expresión por el intermediario de las tradiciones y de la cultura; el énfasis parejo al de Merleau-Ponty en la experiencia del diálogo; y el planteamiento de la necesidad de una reflexión sobre las posibilidades, las condiciones y los límites de la filosofía, no sólo de cara a ésta, sino en función también de su papel respecto a las ciencias humanas.

De igual modo, puede observarse una influencia de la *Crisis* (el método de revelación retrospectiva de los sentidos ocultos por el paso del tiempo y las sedimentaciones, y la importancia del apriori expresivo) y de la filosofía de Merleau-Ponty en el post-estructuralismo francés, en especial en el desconstruccionismo de Derrida. Merleau-Ponty es precisamente el paso intermedio necesario e inevitable entre la fenomenología y aquél. Lo que se observa, por ejemplo, en el carácter negativo, crítico, de la argumentación respecto a las teorías precedentes, sin construir propiamente otra teoría, en la *Fenomenología de la percepción*. O en una cierta cercanía entre la noción merleau-pontyana de carne y la «diferencia» de Derrida, como relidad primordial que se desenvuelve luego en un proceso de escisiones y divisiones.

Y también cabe observar una conexión entre las aproximaciones husserliana y merleau-pontyana al problema de la intersubjetividad, del

hombre como ser históricamente situado y corporalmente interactivo, a través del concepto de mundo de la vida, y la idea de una comunidad de comunicación como soporte de la racionalidad y la acción comunicativa de Habermas.

A pesar de las limitaciones del método fenomenológico, lo que nos parece más positivo de los trabajos de Husserl y Merleau-Ponty es el haber intentado aproximarse a la realidad del hombre y del mundo de una forma global, incluso aunque, con todo, quedara esa tarea siempre lejos de cumplirse totalmente. Pero es que probablemente, la filosofía posterior a la fenomenológica no ha agotado los caminos abiertos por los dos pensadores de los que hemos hablado. Y hay una cierta validez de sus propuestas, que es posible recuperar, sobre todo cuando quizá no pueda hablarse aún de una superación de la crisis de la cultura europea u occidental, y que en cualquier caso está siempre sujeta a revisión.

## BIBLIOGRAFÍA

### 1. FUENTES

#### A. Obras de Edmund Husserl

*Husserliana*. HUSSERL, EDMUND, *Gesammelte Werke*, Martinus Nijhoff, La Haya (abreviado *Hua*):

Vol. I. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*; segunda edición 1963, editado por Stephan Strasser (*Cartesianische Meditationen* abreviado *C.M.*).

Vol. III. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, I: «Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie»; 1950, editado por Walter Biemel (abreviado *Ideen I*).

Vol. IV. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, II: «Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution»; 1952, editado por Marly Biemel (abreviado *Ideen II*).

Vol. VI. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*; 1954, editado por Walter Biemel (abreviado *Krisis*).

Vol. X. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*; 1966, editado por Rudolf Boehm.

*Logische Untersuchungen*, Max Niemayer, Tubinga, 1968, vols. 1 y 2 Parte I (5ª ed.), vol. 2 Parte II (4ª ed.)

*Philosophie als strenge Wissenschaft*, Vittorio Klostermann, Francfort del Meno, 1965 (2ª ed.).

## B. Obras de Maurice Merleau-Ponty

*La structure du comportement*, Presses Universitaires de France, París, 1942, primera edición en Quadrige / Presses Universitaires de France, París, 1990 (abreviado *S.C.*).

*Phénoménologie de la perception*, Gallimard, París, 1945, reimpresión de 1987 (abreviado *Ph.P.*).

*Signes*, Gallimard, París, 1960, reimpresión de 1987.

*L'Oeil et l'Esprit*, Gallimard, París, 1964, reimpresión de 1991 (abreviado *O.E.*).

*Le Visible et l'Invisible*, Gallimard, París, 1964, reimpresión de 1988; texto establecido por Claude Lefort, con notas de trabajo (abreviado *V.I.*).

*Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, Gallimard, París, 1968, reimpresión de 1988 (abreviado *R.C.*).



## 2. TRADUCCIONES

### A. Traducciones de las obras de Husserl

*La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*, Crítica, Barcelona, 1991 (trad.: Jacobo Muñoz y Salvador Mas).

*Investigaciones lógicas*, Alianza, Madrid, 1985 (1ª ed. en Alianza 1982) (trad.: Manuel G. Morente y José Gaos).

*La filosofía como ciencia estricta*, Nova, Buenos Aires, 1962, 4ª ed. 1981 (trad.: Elsa Tabernig).

*Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1985 (trad.: José Gaos).

*Meditaciones cartesianas. Introducción a la fenomenología*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1985 (trad.: J. Gaos y M. García-Baró).

*Meditaciones cartesianas*, Tecnos, Madrid, 1986 (trad.: Mario A. Presas).

## B. Traducciones de las obras de Merleau-Ponty

*La estructura del comportamiento*, Hachette, Buenos Aires, 1976 (trad.: E. Alonso); texto precedido de «Una filosofía de la ambigüedad» de Alphonse de Waelhens.

*Fenomenología de la percepción*, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1957 (trad.: E. Uranga).

*Fenomenología de la percepción*, Península, Barcelona, 1975 (trad.: J. Cabanes).

*Signos*, Seix Barral, Barcelona, 1973 (trad.: C. Martínez y G. Oliver).

*El ojo y el espíritu*, Paidós, Barcelona, 1986 (trad.: J. Romero).

*Lo visible y lo invisible*, Seix Barral, Barcelona, 1970 (trad.: J. Escudé); texto seguido de notas de trabajo.

*Filosofía y lenguaje (Collège de France, 1952-1960)*, Proteo, Buenos Aires, 1969 (trad.: H. Acevedo).

*Posibilidad de la filosofía: Resúmenes de los cursos del Collège de France 1952-1960*, Narcea, Madrid, 1979 (trad.: E. Bello).

### 3. OTRAS FUENTES

BRAND, GERD, *Die Lebenswelt. Eine Philosophie des konkreten Apriori*; Walter de Gruyter, Berlín, 1971.

GADAMER, HANS-GEORG, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübinga, 1960, sexta edición revisada 1990. (*Gesammelte Werke*, vol. I).

HABERMAS, JÜRGEN, *Ciencia y técnica como «ideología»*, Tecnos, Madrid, 1984, segunda edición 1992 (trad. de Manuel Jiménez Redondo y Manuel Garrido).

ORTEGA Y GASSET, JOSÉ, *El tema de nuestro tiempo*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 1987.

—, *Historia como sistema*, en *Historia como sistema y otros ensayos de filosofía*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 1987.

—, *Apuntes sobre el pensamiento: su teurgia y su demiurgia*, en *Historia como sistema y otros ensayos de filosofía*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 1987.

—, *Sobre la razón histórica*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 1983.

—, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 1979, reimpresión 1992.

RICOEUR, PAUL, *Philosophie de la volonté*, I: *Le volontaire et l'involontaire*, Aubier, París, 1950 (reimpresión 1988); trad.: *Lo*

*voluntario y lo involuntario*, Docencia, Buenos Aires, 1986 y 1988 (2 vols. Trad.: J.C. Gorlier).

—, *El discurso de la acción*, Cátedra, Madrid, 1981 (trad.: P. Calvo).

SARTRE, JEAN-PAUL, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, París, 1943 (reimpresión 1992) (trad. de Juan Valmar, revisada por Celia Amorós, *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*, Alianza-Losada, Madrid, 1984).

SCHÜTZ, ALFRED - LUCKMANN, THOMAS, *Strukturen der Lebenswelt*, Suhrkamp, Francfort, 1979 (trad.: *Las estructuras del mundo de la vida*, Amorrortu, Buenos Aires, 1977).

#### 4. ESTUDIOS

##### A. Sobre Husserl

ADORNO, THEODOR W., *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*, Suhrkamp, Francfort, 1990 (trad.: *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento. Estudios sobre Husserl y las antinomias fenomenológicas*, Monte Ávila, Caracas, 1970).

ARIAS MUÑOZ, J. ADOLFO, *La radicalidad de la fenomenología husserliana*, Fragua, Madrid, 1982.

- BONILLA, ALCIRA BEATRIZ, *Mundo de la vida: mundo de la historia*, Biblos, Buenos Aires, 1987.
- CARR, DAVID, *Interpreting Husserl. Critical and Comparative Studies*, Martinus Nijhoff, Dordrecht, 1987.
- GÓMEZ-HERAS, JOSÉ M<sup>a</sup>. G., *El apriori del mundo de la vida. Fundamentación fenomenológica de una ética de la ciencia y de la técnica*, Anthropos, Barcelona, 1989.
- GRANEL, GERARD, *Le Sens du Temps et de la Perception chez E. Husserl*, Gallimard, París, 1968 (reimpresión 1980).
- HOHL, HUBERT, *Lebenswelt und Geschichte. Grundzüge der Spätphilosophie E. Husserls*, Karl Alber, Friburgo y Munich, 1962 (reimpresión 1979).
- JANSSEN, PAUL, *Geschichte und Lebenswelt. Ein Beitrag zur Diskussion von Husserls Spätwerk*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1970.
- LANDGREBE, LUDWIG, *Phänomenologie und Geschichte*, Gerd Mohn, Gütersloh, 1967 (trad. de Mario A. Presas, *Fenomenología e historia*, Monte Avila, Caracas, 1975).
- , *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*, Gerd Mohn, Gütersloh, 1963 (trad. de Mario A. Presas, *El camino de la fenomenología. El problema de una experiencia originaria*; Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1968).
- LEMBECK, KARL-HEINZ, *Gegenstand Geschichte. Geschichtswissenschaftstheorie in Husserls Phänomenologie*, Kluwer, Dordrecht, 1988.
- LÓPEZ MOLINA, ANTONIO M., «Versión fenomenológica de la crisis de la racionalidad instrumental», en: *Anales del seminario de metafísica*, 26 (1992), pp. 187-204.

PACI, ENZO, *Función de las ciencias y significado del hombre*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1968 (trad.: E. de la Peña).

SAN MARTÍN, JAVIER, *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Anthropos, Barcelona, 1987.

## B. Sobre Merleau-Ponty

ARIAS MUÑOZ, J. ADOLFO, *La antropología fenomenológica de M. Merleau-Ponty*, Fragua, Madrid, 1975.

BARBARAS, RENAUD, *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Millon, Grenoble, 1991.

BURKE, PATRICK - VEKEN, JAN VAN DER (eds.), *Merleau-Ponty in Contemporary Perspective*, Kluwer, Dordrecht, 1993.

KWANT, REMY C., *The Phenomenological Philosophy of Merleau-Ponty*, Duquesne University Press, Pittsburgh, Pa., E. Nauwelaerts, Lovaina, 1963.

—, *From Phenomenology to Metaphysics. An Inquiry into the Last Period of Merleau-Ponty's Philosophical Life*, Duquesne University Press, Pittsburgh, Pa., E. Nauwelaerts, Lovaina, 1966.

LANIGAN, RICHARD L., *Speaking and Semiology. Maurice Merleau-Ponty's Phenomenological Theory of Existential Communication*, Mouton, La Haya y París, 1972.

MAIER, WILLI, *Das Problem der Leiblichkeit bei Jean-Paul Sartre und Maurice Merleau-Ponty*, Max Niemeyer, Tubinga, 1964.

PILZ, GEORG, *Maurice Merleau-Ponty. Ontologie und Wissenschaftskritik*, Bouvier, Bonn, 1973.

RICHIR, MARC - TASSIN, ETIENNE (eds.), *Merleau-Ponty, phénoménologie et expériences*, Millon, Grenoble, 1992.

WAELEHENS, ALPHONSE DE, *Une philosophie de l'ambiguïté. L'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty*, Nauwelaerts, Lovaina, 1968 (tercera edición).

ZANER, RICHARD M., *The Problem of Embodiment. Some Contributions to a Phenomenology of the Body*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1971 (segunda edición).

### C. Otros estudios

GADAMER, HANS-GEORG, «Die phänomenologische Bewegung», en: *Gesammelte Werke*, vol. III, pp. 105-146.

—, «Die Wissenschaft von der Lebenswelt», en: *Gesammelte Werke*, vol. III, pp. 147- 159.

—, «Zur Aktualität der Husserlschen Phänomenologie», en: *Gesammelte Werke*, vol. III, pp. 160-171.

LAÍN ENTRALGO, PEDRO, *El cuerpo humano. Oriente y Grecia antigua*, Espasa-Calpe, Madrid, 1987.

—, *El cuerpo humano. Teoría actual*, Espasa-Calpe, Madrid, 1989.

—, *Cuerpo y alma. Estructura dinámica del cuerpo humano*, Espasa-Calpe, Madrid, 1991.

PODLECH, ADALBERT, *Der Leib als Weise des In-der-Welt-seins. Eine systematische Arbeit innerhalb der phänomenologischen Existenzphilosophie*, Bouvier, Bonn, 1956.

RÁBADE, SERGIO, *Experiencia, cuerpo y conocimiento*, C.S.I.C., Madrid, 1985.

RÁBADE, SERGIO, *Estructura del conocer humano*, Gregorio del Toro Editor, Madrid, 1966.

SPIEGELBERG, HERBERT, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1982 (tercera edición, revisada y ampliada, con la colaboración de Karl Schuhmann).